

*Eötvös Loránd Tudományegyetem  
Bölcsészettudományi kar*

# **DOKTORI DISSZERTÁCIÓ**

Prahovean Vasile

## **Sematizmus és költői fenomenológia**

(Értelemadás és értelemrögzítés Kant, Husserl és Richir filozófiájában)

**Filozófia Doktori Iskola, Doktori Iskola vezetője:**

*Dr. Kelemen János*

**Fenomenológia Program, Program vezetője:**

*Dr. Mezei Balázs*

**A bizottság tagjai és tud. fokozatuk:**

**Elnök:**

*Dr. Fehér M. István Dsc.,  
egyetemi tanár*

**Bírálok:**

*Dr. Mezei Balázs Csc.  
Dr. Szabó Zsigmond Phd.*

**Titkár:**

*Dr. Olay Csaba Phd.*

**Tagok:**

*Dr. Harmati Gergely Phd.  
Dr. Toronyai Gábor.  
Dr. Schwendtner Tibor.*

**Témavezető és tud. fokozata:**

*Dr. Ullmann Tamás Phd.*

**Budapest, 2007.**

## Köszönetnyilvánítás

Örömmel mondok köszönetet ezen a helyen tanárainnak, filozófus barátaimnak, kollégáimnak, mindazoknak, akik segítettek munkámat. Különösképpen hálával tartozom:

*Tengelyi Lászlónak*, aki tanáromként és doktori képzésem vezetőjeként, a fenomenológia alapproblémáit tette számomra érthetővé. Munkássága és előadásai lényegesen befolyásolták disszertációm gondolatmenetét.

*Ullmann Tamásnak*, aki bizalmával tüntetett ki és doktori munkám témavezetőjeként, immár néhány éve megértő figyelemmel és türelemmel kíséri szakmai törekvéseimet.

*Kelemen Jánosnak*, akinek doktori órái adtak először lehetőséget arra, hogy a kanti sematizmust és a husserli konstitúció-elméletet az analitikus program hallgatói előtt előadjam, és megvédjem.

*Szegedi Nórának* és *Lukács Mariannnak*, akik doktori disszertációjukat rendelkezésemre bocsátották. Értekezéseik nagy segítségemre voltak a Husserl fejezet megírásában.

*Tamás Dénes* és *Csergő Antal* barátaimnak, akik kitartottak mellettem, és segítettek abban, hogy megküzdjek a szövegírás nehézségeivel. Észrevételeik és tanácsaik rengeteg segítettek abban, hogy a dolgozat koherens legyen és részei összefüggjenek.

Végül, de nem utolsó sorban, köszönöm *Kedves Laura* tanárnőnek, aki vállalta a kifejezés magyarosítását.

# Tartalom

Bevezetés .....	4
I. A sematizmus elmélet Kant filozófiájában.....	16
1) A sematizmus és <i>A tiszta ész kritikája</i> .....	17
A) megismerés és transzcendentálisizmus .....	17
B) a kopernikuszi fordulat .....	22
C) a kopernikuszi fordulat kulcsfogalma: a szintézis .....	23
D) A transzcendentális dedukció célja.....	32
E) A sematizmus.....	48
2) A sematizmus általános elméletének értékelése.....	62
A) A sematizmus elmélet filozófiatörténeti megközelítésből.....	64
B) a sematizmus-elmélet modális értelmezése.....	67
C) a sematizmus elmélet analitikus értelmezése.....	72
D) a sematizmus-elmélet fenomenológiai értelmezése .....	77
3) Sematizmus és transzcendentális ideál .....	88
II. Sematizmus a husserli fenomenológiában .....	90
1) sematizmus a statikus fenomenológiában .....	91
A) A felfogás-felfogástartalom séma.....	91
B) Az Időelőadások .....	99
C) Noéma és noézis .....	109
2) sematizmus a genetikus fenomenológiában .....	117
A) A tárgyi értelem kialakulása a genetikus fenomenológia .....	117
B) Husserl típus-elmélete és a kanti sematizmus .....	122
III. Élmény és kifejezés (institált értelmek és az új értelem kibontakozása) .....	125
1) A belső észlelés modelljének tarthatatlansága: Wittgenstein és a privátnyelv-érv .....	126
2) Merleau-Ponty és az aszsubjektív fenomenológia .....	130
IV. Értelemadás és értelemrögzítés Marc Richir fenomenológiájában .....	135
1) Az eddigi elemzések általános értékelése.....	136
2) Marc Richir és 'az eredet' fenomenológiája .....	141
A) a 'vad értelem' mint a kettős khiaizmus inadekvát fedése.....	144
B) az eredeti fenomenológiai mező .....	150
C) az eredeti fenomenológiai mező vonásai .....	153
3) a költői gondolkodás.....	169
A) az eredeti értelemadás az <i>Ítéldörő kritikájában</i> .....	169
B) a reflektáló ítéldörő fenomenológiai rekonstrukciója .....	176
V. Egy lehetséges konklúzió körvonalazása .....	180
Bibliográfia .....	183

## Bevezetés

A XVII. században történt meg az első kísérlet, hogy a tengerészek az órahasználát alapján határozzák meg a hosszúsági fokot. Az ötlet Harrison órasmesteré volt, aki egész életében arra törekedett, hogy olyan hajszálpontosan működő szerkezetet készítsen, amelyet semmilyen körülmény ne befolyásoljon.

Harrison korában a tengerészek a csillagászati módszer használatával tájolódtak. A módszer nagy hátránya volt, hogy felhős időben hasznavehetetlennek bizonyult, mert nem lehetett leolvasni a csillagok állásait. Ezen kívül, nehézkesen működött, hiszen órákig tartott, amíg a tisztek meghatározták az irányadó csillag állását. A meghatározás önmagában még nem volt mérvadó, mert a mérőműszerek pontatlanok voltak, és ebből fakadóan, gyakoriak voltak tévedések.

Pedig a pontos hely meghatározása életbevágóan fontos volt. Ettől függött, hogy az óceánt járó hajók megérkezzenek kirendeltetési helyükre. Számtalanszor történt meg, hogy egy egész flotta eltévedt, aminek következtében alig akadt visszatérő: vagy a tenger mélyében tűntek el, vagy az éhínség és a betegség végzett velük. Máskor a hajóraj parancsnoka ítélte meg rosszul, hogy milyen parthoz közeledtek, és zátonyra futottak.

Amikor először szállt hajóra, Harrison vállán nagy nyomás volt. Ha órája néhány másodpercet késik naponta, a hetekig vagy hónapokig tartó úton, olyan időeltolódás keletkezik, amelyből kifolyólag nem lehet meghatározni a pontos állást. Egy kereskedelmi konvojjal ment Londonból Lisszabonba, amelynek másodlagos feladata volt az új találmányt letesztelése. Az oda úton a szerkezet meghibásodott, és nem lehetett méréseket végezni. A mester számára már csak egy lehetőség maradt: hogy a visszaúton bizonyítsa elméletét.

A Portugáliából Angliába tartó hajóútnak legfontosabb tájolási pontjai a Finisterre és a Villano fok voltak. A Finisterre fok minden hajóskapitány rémálma volt: ha túl közel kerültek hozzá az óceán áramlatai az éles szikláknak sodorták a vitorlásokat és semmilyen remény nem maradt a megmenekülésre. A Villano fok ellenkezőleg, a sikert jelentette, mert azt megkerülve, a hajó orrát északkeltnek fordítva elérték Anglia partjait.

Reggeli napsütés volt, amikor az árboc tetején szolgálatos matróz 'föld'-et kiáltott. A tapasztalt parancsnok elővette távcsövét és azt mondta: 'Villano'. A matrózok örömujjongásban törtek ki, és mindenhol 'megérkeztünk' hallatszott. Csak Harrison rázta a fejét, az órájára pillantva és körzővel méricskélve a térképen. Odament a kapitányhoz és közölte vele, hogy mérései azt mutatják, nem lehetnek túl a Finisierre fokon. A kapitány szkeptikus volt az órahasználat tekintetében, de mégis hallgatott az óramesterre. Szerencséjére, mert pár órán belül a ragyogó napsütésben felbukkant a Villano fok...

Harrison folyamatosan tökéletesítette óráit, minél megbízhatóbbak és könnyen használhatóbbakká váltak, de időben telt amíg módszerét elfogadták. Talán sokkal tovább is tartott volna, ha James Cook nem az óratájolást használja, ezzel mindenkit meggyőzve a módszer helyességéről. Nagy felfedező expedíciói nyomán a tengerészet világában, közhelyé vált, hogy az angol órásnak volt igaza.

A második világháborúban történt, hogy Taylor hadnagy próbabombázásra vitte kiképzése alatt álló legénységét. Minden jól ment, míg a visszaúton, a hadnagy észre nem vette, hogy az iránytű nem működik. Mégis, a parancsnok azt gondolta, hogy jó irányba halad, mivel Florida partjai közelében kibontakozó szigetsoportot ismerte fel, és északnak fordította a gépet, ahol egy órán belül meg kellett volna érkezzenek a tengerparti bázisra. Több mint egy óra telt el, és még partvonalat se lehetett látni. Akkor döbrentek rá, hogy eltévedtek. Hívták az irányítótoronyt, de minden erőfeszítés ellenére, nyomtalanul eltűntek.

Több mint ötven év kellett, hogy megtalálják a baleset helyszínét. Akkor derült ki, hogy már a próbabombázás alatt meghibásodott az iránytű. Taylor az gondolta, hogy nyugatnak halad, míg a légáramlatok észak felé sodorták. Sőt, szerencsétlenségét az is fokozta, hogy a hadnagy tapasztalt pilóta volt és nagyon jól ismerte a Karib tengeri szigeteket. Nem gondolt arra, hogy a Floridai partokhoz közeli szigetsoport nagyon hasonlít a Bahamák keleti csücskén található szigetsoporthoz, mivel meg volt győződve, hogy Amerika partjai felé tart. Inkább attól félt, hogy ne a Mexikói öbölben tévedjenek és ott lezuhanjanak. Ezért, fordította utolsó próbálkozásként gépét északkeletnek: azt remélte, hogy elérik a kontinens partjait, de igazából minél jobban hatoltak, az Atlanti óceán belsejébe...

A két történet értelemadás és értelemrögzítés szerepét emeli ki tapasztalatainkat kialakulásában, és döntéseink meghozatalában. A szélsőséges esetekben fontosságuk még jobban kiéleződik, mert életünk nagy mértékben függ attól, hogyan viszonyulunk

megszerzett ismereteinkhez. Harrison mester az értelemrögzítésnek köszönhetné életét, amely azonban Taylor hadnagyot a vesztébe sodorta. Van-e mód arra, hogy eldöntsük mikor használjuk a rögzített értelmeket, és mikor nem?

A kérdésre tagadóan válaszolhatunk. A helyzetfelismerés ítélőképességünkől függ, és Kant az ítélőerőről azt mondja, hogy „sajátos tehetség, melyet csak gyakorolni lehet, megtanulni nem.”<sup>1</sup> Az *Ítélőerő kritikája*<sup>2</sup> az élményeink tapasztalatát való alakulását egyfelől a meghatározó, másfelől a reflektáló ítélőerőnek tulajdonítja. A meghatározó ítélőerő egy fogalmilag zárt rendszeren belül működik, ahol a szabályok végérvényesen rögzítettek, és rögzített sémák révén érvényesíti az értelem szabályait az érzéki sokaság világában. Ebben a vonatkozásba Kant az feltételezi, hogy a fogalmak eleve olyan szabályokat működtetnek, amelyek lényegszerűen meghatározzák az élmények kialakulásának módját. A tapasztaló tudat a priori rendelkezik egy meghatározott fogalmi készlettel, és a tapasztalatokat az élményeket felismerő rögzített jelentéseknek tulajdonítja. Ebből kifolyólag, a meghatározó ítélőerő felelős a tudományos-objektív tapasztalatainkért.

A reflektáló ítélőerőnek tulajdonítható az a produktív törekvés, amely bizonyos élmények számára a kifejezést keresi. A produktív fogalomra hozás az esztétikai ítéletekben érvényesül, amikor egy eleve nem rögzíthető hangoltságnak - mint például, ha valamit szépnek ismerünk fel -, adunk értelmet. Ebben az értelmezésben, a tapasztalat eredendően értelemtöbbletet feltételez, és ezért nem létezik egy véglegesen rögzített, fogalmi szabályozás; az értelemadás egyszersmind értelemalakulás, és azt a többletet fejezi ki, amelyet az újszerűen létrejövő élmények kényszerítenek ki.

Értekezésem az ‘értelem kalandjáról’ fog szólni, pontosabban fogalmazva, a kutatás témája értelemadás és értelemrögzítés lesz. A fenomenológia módszerét használom azért, mert a fenomenológia, legalábbis annak Husserl filozófiájában megfogalmazott klasszikus változata, azt ragadja meg, hogyan jön létre az értelemadás, milyen mozzanatok kell beteljesüljenek ahhoz, hogy élményeink tapasztalattá alakuljanak. Ebből fakadóan, a fenomenológiai koncepciók azon vonalán fogok haladni, amelyek első sorban a tapasztalat legelemibb és legáltalánosabb szintjére vonatkoznak, azaz a tárgy-tapasztalatra.

A tárgy-tapasztalat fenomenológiája abból a feltevésből indul ki, hogy az élmények eleve olyan tudattalan képzetársítás révén jönnek létre, amelyek alkalmassá

---

<sup>1</sup> Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, ford. Kiss János, Ictus, Szeged 1995, 170.o.

<sup>2</sup> Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*, ford. Papp Zoltán, Ictus, Szeged 1997

teszik őket a fogalombeli megragadásra. Kant az apprehenzió szintézisnek, Husserl passzív szintézisnek, Richir pedig fogalom nélküli sematizmusnak nevezi a tudattalan képzettársítás folyamatát. Az értekezés pilléreit az említett koncepciók fogják alkotni, ahol a tulajdonképpeni kérdés, arra vonatkozik, hogyan kapcsolható össze a tudattalanul képződő szabályszerűség, a tudatosan használt fogalmakkal?

Annak ellenére, hogy az értelemszerű megragadás két lehetősége ugyanazon filozófus gondolatvilágában fogalmazódott meg, mégis Kant nem vonatkoztatja egymásra őket. A produktív kifejezést a költői gondolkodásmódnak tulajdonította, és elhatárolta az objektív gondolkodástól. Kant szerint a tudományosan-objektív értelmek lényegszerűen rögzítettek és változatlanok, míg az esztétikailag kifejeződő költői értelmek - lényegükre tekintve-, újszerűek. Az objektíve rögzített értelmek és az újonnan kialakult értelmek kölcsönösen kizárják egymást, mert a tapasztalati horizont nem ugyanazon régióra vonatkoznak. Ebből fakadóan, a sematikus értelemrögzítés és az értelemalakulás értekezésében is külön történetet fog alkotni.

A dolgozat első fejezete a rögzített értelemadás problémájával foglalkozik *A tiszta ész kritikája* vonatkozásában. Az első alfejezetben, azt a gondolatmentet próbálom rekonstruálni, amely megfogalmazza a tapasztalat kialakulásának feltételeit és az objektív ismeretek elsajátításának lehetőségeit. A rekonstrukció három külön aspektusra lesz tekintettel: a történeti hátérre, amely tapasztalat-elméletek által áthagyományozott problémákra próbál megoldást találni, a fenomenológiai konstitúció alapelemeinek meghatározására Kant tapasztalatelméletében, és annak a többletértelmezésnek a kimutatása, amelyet a kanti sematizmus elmélet magában hordoz. Ebből a megfontolásból, nemcsak a fenomenológiai elemzéseket használok, hanem olyan interpretációkra is támaszkodom, amelyek, bár nem a fenomenológia szemszögéből közelítenek a problémához, mégis lényegesen hozzájárulnak egy minél pontosabb kép kialakításához, beleértve a kanti elmélet ellentmondásait is.

A rekonstrukció a kanti tapasztalat-elmélet alaptéziséből indul ki, miszerint „tartalom nélkül üres a gondolat, fogalom nélkül vak a szemlélet”.<sup>3</sup> Ebben a vonatkozásban a szemlélet és a fogalom szintéziséről van szó, amelyet a kopernikuszi fordulat a tapasztaló szubjektum képességeinek tulajdonít. Az élmények, a dolgok sajátjaosan emberi megérezkítése révén jönnek létre mint jelenségek, a fogalmak pedig az emberi értelem spontánul képződő ideális entitásai. A köztük lévő szintetikus

---

<sup>3</sup> Kant: *A tiszta ész kritikája*, 106.o.

egységet a tudat hozza létre, azáltal hogy eredendően feltételez tárgyi korrelátumot, amelynek alapján, minden jelenséget tárgyi értelemként ragad meg.

A tudatszintézis legfontosabb problémája, hogyan tudjuk megkülönböztetni valóságos tapasztalatainkat attól, amit fikciószerűen tapasztalunk? Értelmezésem szerint, Kant tisztában volt azzal, hogy a közvetlen tapasztalásban nem áll módunkban egyértelműen elhatárolni a valóságos élményeket a tudatban megjelenő valós illúzióktól. Néha a két élményforma összerosóódik, mint a horizont határán találkozó égbolt a víz tükrével. A valóságos élménysorokban lehetségesek illúziószerű tapasztalatok, a képzeletbeli fikciók pedig valóságosaknak tűnhetnek, mint amikor valamilyen álmot hús-vér valójában élünk át. Erre a problémára reagálva, Kant megpróbálja kiküszöbölni a fikciószerű élmények lehetőségének kialakulását akkor, amikor a valóságos világot tapasztaljuk.

A kopernikuszi fordulat objektív tapasztalataink kialakulását a kategóriáknak tulajdonítja. Az utóbbiak, a tudat egységfunkciói, amelyet minden tapasztaló szubjektum egyetemesen és szükségszerűen használ. A kategóriák az értelem tiszta fogalmai, amelyek csak érzéki feltétel alapján használhatók. Olyan szisztematikus egységet hoznak létre, amely révén az értelem szabályozza a tapasztalat kialakulását és koherenssé teszi.

A megoldás önmagában még nem elégséges, mert az érzékelésben létrejövő sokaságot valaminek szükségszerűen össze kell kapcsolnia a kategóriákkal. Kant el akarja kerülni a kategoriális felismerés véletlenszerű és a tapasztalatot csak részben lefedő lehetőségének veszélyét, és ezért azt bizonyítja, hogy a jelenségek szükségszerűen a kategóriák rendje szerint alakulnak. Ezért, még egy transzcendentális képességet vezet be: a sematizmust. A sémáknak olyan a priori jellegű szabályokat tulajdonít, amelyek kettős funkciót töltenek be. Egyrészt, az érzéki sokféleség szabályos összeillesztését szervezik, amelynek következtében, a fogalombeli egység az érzékelésben létrejövő szabály(osságo)t eleve rögzíti. Másrészt, a sémák teszik lehetővé, hogy az értelem által létrehozott logikai rend homogén legyen, az érzéki jelenségekkel: az egyedi megjelenítéseket az érzéki fogalmakra vonatkoztatják, az utóbbiakat pedig a tiszta értelmi fogalmakra azáltal, hogy a kategóriákat időbeli feltételek által vonatkoztatják az érzékelésre.

Dolgozatomban a sematizmus elméletét úgy fogom tárgyalni, mint a kopernikuszi fordulat legfontosabb elemét. Az a priori működő sémák hiányában Kantnak nem áll módjában megmagyaráznia, hogyan vonatkoznak a rögzített értelmek



szükségszerűen a jelenségekre, és hogyan alakulnak ki az objektíve-valóságos tapasztalatok. Kant vitathatatlan érdemének tartom, hogy új fényben mutatta meg a fogalomalkalmazás problémáját. A fogalmat nem korlátozza az egyedi megjelenítés, és nem logikailag általános és tartalmilag szegényes absztrakció. Minden fogalomhoz odarendeli a referenciális sémát, amely lehetővé teszi a specifikus megjelenítések sorát

A ragyogó és újszerű megoldás ellenére, úgy tartom számon a sematizmus-elméletet, mint a szükségszerűség illúzióját. Azt gondolom, hogy a probléma felvetésének módja kényszerítette ki a megoldást, amiből fakadóan, Kant elvárja, hogy dogmaszerűen elfogadjuk egy ilyen képesség létezését. Szavait idézve, „értelmünk (...) sematizmusa az emberi lélek mélyén rejtőzködő művészet, melynek valódi fogásait aligha olvashatjuk ki a természetből: soha nem tárulnak fel a szemünk előtt.”<sup>4</sup> Arra törekedett, hogy bármilyen fikciót kiküszöböljön, és mégis, a megoldást egy nagyon is fikciószerű elméletben találta meg.

Továbbá, azt próbálom bizonyítani, hogy a kanti sematizmus nyitott kérdés, mely egyaránt vonatkoztatható a Kant számára klasszikus problémákra és legújabb filozófiai értelmezésekre. Egyfelől, Kant a sematizmus kapcsán a tudomány megalapozását, és a dolgok metafizikai-teológiai jellegű, teljes körű meghatározását tűzte ki célul. Ezeket a vonatkozásokat az első alfejezet záró részében és a harmadik alfejezetben tárgyalom.

Másfelől, a sematizmus-elmélet többféle és nagyon eltérő értelmezéseket tesz lehetővé. A második alfejezetben a sematizmus-elmélet négyféle értelmezését mutatom be. Az első értelmezés, Yvon Belaval<sup>5</sup> tanulmánya alapján azt a paradoxont oldja fel, amely az első és a második kiadás közti különbségből fakad. Annak ellenére, hogy a második kiadásban lényeges szövegmódosítások vannak, Kant mégsem változtat a sematizmus fejezet szövegén. Belaval azt a következtetést vonja le, hogy a második kiadásban maga a sematizmus szerepe változik meg lényegesen, és az új szerep szervesen beépül a gondolatmenetbe anélkül, hogy valamilyen átírás szükséges lett volna. A második értelmezés, Gaetano Chiurazzi<sup>6</sup> nevéhez fűződik, és a sematizmust, mint modális elvet értelmezi. Ebben az értelmezésben, a tapasztalat egy bizonyos tapasztalási mód kifejezése, ahol a sémák transzponálják a lehetségest a reálisba, és finalizálják a fogalmakat a szemléletekre. A harmadik értelmezés egy destruktív

---

<sup>4</sup> Uo. 175.o.

<sup>5</sup> Yvon Belaval: *Libre remarques sur le schématisation transcendantale*, Kant Studien 1999, 27-41.o.

szempontot juttat érvényre. Jonathan Bennett<sup>7</sup> úgy tekint a sematizmusra, mint a fogalom és a szemlélet kapcsolatának látszatzmegoldására. Azzal érvel, hogy a fogalomalkalmazás problémáját Kant két kérdésre osztja fel: kapcsolatba állnak-e a fogalmak a sémákkal, és kapcsolatban állnak-e a sémák az érzetekkel. A fogalomalkalmazás nehézségeit úgy próbálja megkerülni, hogy a sémát egyrészt érzéki, másrészt értelmi képződménynek tekinti. Bennett szerint azonban, ezzel nem old meg semmit, mert a sematizmuson belül jelenik meg a fogalomalkalmazás kérdése. Ebből kifolyólag, a sematizmus-elmélet működésképtelen, és nem megoldás a fogalomalkalmazás kérdésére. A negyedik értelmezés fenomenológiai rekonstrukció. Martin Heidegger<sup>8</sup> azt mutatja ki, hogy a sematizmus egy tapasztalat-konstitúció elmélet legfontosabb része. Szerinte, a kanti konstitúció alapelve, hogy minden tapasztalás egy véges horizonton belül történik meg. A tapasztalati horizont koherensen és felismerhetően alakul ki, mert a sémák révén a tudat ősfogalmai (a kategóriák) szabályozzák a lehetséges látványok keletkezési módját.

A heideggeri értelmezés teremti meg az átmenetet az értekezés második fejezetéhez. Az utóbbiban a fogalomalkalmazás problémáját fogom tárgyalni Husserl fenomenológiája kapcsán. Husserl mindig is a szemére vetette Kantnak, hogy a konstitúciót csak a reálisan létező dolgokra vonatkoztatta. Egyetért vele abban, hogy a tapasztalatot a tudat konstituálja, de szükségszerűnek tartja, hogy a konstitúció mélyebb szintjeit tárja fel, és ezért, fenomenológiai redukciót hajt végre. A redukció értelmében, eltekintünk minden valóságos, azaz fizikailag reálisan létezőtől, és a tapasztalat azon általános struktúráját próbáljuk leírni, amely egyaránt érvényes mind a hús-vér valójában, mind a pusztán fantáziaszerűen keletkező tárgyak esetében.

A második fejezetben az mutatom ki, hogy az általános megközelítésmód ellenére, a husserli gondolkodás több stádiumot fut be, és ebből eredendően, nem beszélhetünk egy egységesen meghatározott és kidolgozott nézőpontról.

Az első alfejezet témája Husserl statikus fenomenológiája. Azt a korszakot tárgyalom, amely a *Logikai Vizsgálódásoktól*<sup>9</sup> az *Eszméig*<sup>10</sup> terjed ki. A perspektívát az anyag-felfogás modell fogja uralni, ahol Husserl abból a feltevésből indul ki, hogy a

---

<sup>6</sup> Gaetano Chiurazzi: *Schématisme et Modalité: la doctrine kantienne du schématisme comme thématization de la dimension analogico-expérimentale de la connaissance*, Kant Studien 2000, 147-164.o.

<sup>7</sup> Jonathan Bennett: *Kant's analytic*, Cambridge University Press 1966

<sup>8</sup> Martin Heidegger: *Kant és a metafizika problémája*, ford. Ábrahám Zoltán, Osiris, Budapest 2000

<sup>9</sup> Edmund Husserl: *Recherches logiques*, ford. H. Élie, A.L. Kelkel és R.Schérer, PUF (1-2) 1959 és (3-6) 1961

<sup>10</sup> Edmund Husserl: *Idées directrice pour une phénoménologie*, ford. Paul Ricoeur, Gallimard 1958

tudat eleve rendelkezik fogalmakkal és úgy biztosít számukra jelentést, hogy átlakosítja a passzívan képződő érzetadatokat. Az átlakosítás következtében élmények jönnek létre, amelyek alkalmassá válnak a fogalombeli megragadásra. Az elemzések kapcsán a statikus fenomenológia három részét különböztetem meg, amelyek folyamatosan átfogalmazták a problémát és kiegészítik egymást.

Az első részt a *Logikai Vizsgálódások* alkotják, amelyekben Husserl az intencionalitást a felfogás-felfogástartalom sémának tulajdonítja. Kanthoz hasonlóan, a séma közvetíti a passzívan adódó érzéki sokaság és a tudatosan használt fogalmak közt. Husserl azonban nem tulajdonít a sémának olyan komplex tevékenységet, mint a kanti kritizmus. Megelégedik azzal, hogy a séma közreműködésével a tudat jelentést hordozó fogalmait a hyletikus matériára utalja, azaz az élményt alkalmassá teszi a fogalombeli megragadásra

A második rész az *Időelőadásokról*<sup>11</sup> fog szólni, és témája az abszolút időtudat, a szüntelenül áramló élményfolyam, amely egy a neutrális, pre-reflexív tudattevékenységre utal. A konstitúció elemei az egymásra következő élmények sora, és az állandó tárgyi korrelátum. A tárgy elsődlegesen valós tartalomként jön létre, és az időfolyam a priori hosszintencionalitása (az egymásra következő most-pillanatok sora), és az azt metsző harántintencionalitása (a most-pillanatoknak megfelelő élmények) együttműködése révén konstituálódik. Az időintencionalitás révén jön létre az észlelés tartama és tartalma, egy szigorúan meghatározott szukcesszióban, ahol minden élmény(mozzanat) csakis egyetlen most-pillanatnak van megfelleltetve.

A harmadik rész, az értelemdadás problémáját fogja tárgyalni az *Eszmékben*. Husserl az értelemdadást a noéma-noézis korrelációval magyarázza: minden intencionális megcélzás egy jelentést hordozó noématikus (értelem)magot feltételez, amely azonosként, közvetlenül kíséri az intencionális noézisek aktusait. Az aktus-noézisek<sup>12</sup> élményszerű jelleget kölcsönöznek a noématikus magnak, és ennek következtében, az utóbbi sorozatos modifikációját idézik elő. A noézis-noéma párhuzamból létrejövő noématikus aspektusok teljes noémát hoznak létre, amely az intencionálisan konstituált tárgyat értelemszerűen rögzíti.

A második alfejezet azt a fordulatot vizsgálja meg, amely a husserli gondolatvilágban a genetikus fenomenológia révén következett be. Úgy gondolom,

---

<sup>11</sup> Edmund Husserl: *Előadások az időről*, ford. Sajó Sándor és Ullmann Tamás, Atlantisz, Budapest, 2002

<sup>12</sup> az aktus noézisek olyan intencionális megnyilvánulások, melyek valós tartalmakkal 'látják el' az intencionalitás tárgyát (hit jelleg, negáció, attentionális módusok)

hogy Husserl itt tárgyalja a legmélyebben a Kant által megfogalmazott sematizmus problémát, mert azt járja körül, hogyan lehetséges az időbeli élmény-konstitúció alapján az értelemadás.

Az alfejezet első részében *A passzív szintézisről*<sup>13</sup> tartott előadássorozatot elemzem, ahol Husserl a megoldást a passzív asszociációban találja meg. Az utóbbi, olyan tudattalan tevékenység, amely hasonlóság alapján csoportosítja az érzetadatokat. Ebből kifolyólag, a tapasztalati mezőben az élmények típusai alakulnak ki, amelyek szabályszerű habitualításokat hoznak létre. A habitualítások révén, az élmények kialakulásának folyamatában konstans elemek ülepednek le, amelyektől elvárjuk, hogy folyamatosan beigazolódjanak. A típusok lényegszerű vonásai alapján történik meg az értelemszerű megragadás. A fogalmak azt az egységet tudatosítják és rögzítik, amely egy bizonyos élménysorra érvényes, a felismerés és az újra-felismerés tapasztalatában. A folyamat azonban nem áll meg ezen a szinten, mert maguk a fogalmak is tipológiákat hoznak létre, amelyek a kategóriális felismerést teszik lehetővé.

A passzív szintézis elmélete a *Krízis*<sup>14</sup> könyvben teljesül be, ahol Husserl a genetikusan keletkező élményeket és értelmeket a tudomány meglapozására vonatkoztatja. Kimutatja, hogy minden konstitúció egy abszolút egóra vezethető vissza. Az utóbbi eleve interszubjektív módon konstituál, és ezáltal lehetségessé teszi a mindenki számára közösen tapasztalható életvilágot. Az interszubjektív konstitúció alapján, a világhorizontban olyan általános tipológiák működnek, amelyek minden objektív tapasztalatnak és a tudománynak forrása.

Az alfejezet második részében arra a kérdésre válaszolok, hogy összeegyeztethető-e a kanti sematizmus, a husserli típus-elmélettel. A kérdés kapcsán igazat adok azoknak, akik szerint, a különbségek ellenére, a két elmélet összeegyeztethető. A feltétel az, hogy a kanti kategóriákat a fenomenológiai konstitúció szerves részeként értelmezzük, azaz úgy tekintsünk rájuk, mint transzcendentálisan kifejlétlen ősfogalmakra, amelyek beteljesülésüket az élmények elsajátítási folyamatában érik el.

A disszertáció harmadik fejezetében két olyan érvet vizsgálok meg, amelyek lényegesen befolyásolják az értekezés további gondolatmenetét. Az első alfejezet témája a privátnyelv-argumentum, amely hevesen támadja a tudat-konstitúció elméletet, és

---

<sup>13</sup> Edmund Husserl: *De la synthèse passive*, ford. Brouce Bégout, Millon, Grenoble 1998

<sup>14</sup> Edmund Husserl: *Az európai tudományok válsága*, ford. Berényi Gábor és Ullmann Tamás, Atlantisz, Budapest 1998.

bizonyos értelemben magát a fenomenológia módszerét is veszélyeztetni fogja. A *Filozófiai Vizsgálódásokban*<sup>15</sup>, Ludwig Wittgenstein tagadja a belső észlelés szerepét a tapasztalatok elsajátításának kapcsán. Szerinte, hamis az olyan konstrukció, amely a tapasztalatot az immanensen konstituáló tudatból származtatja. Azzal érvel, hogy a tapasztaló egyén tulajdonképpen értelemben nem is tapasztal, míg el nem sajátítja a tapasztalatban érvényes jelentéseket: nem tudjuk mit érzünk, amíg élményeink nem kapnak jelentést. A jelentés pedig a nyelvben keletkezik, amelynek szabályai és értelmei nyilvánosan rögzítettek. Következésképpen, csak akkor áll módunkban élményeinket objektív tapasztalatként megragadni, ha már ismerjük a nyelvhasználat szabályait.

A második alfejezet Wittgenstein érvét próbálja megcáfolni. A támadás következtében, a fenomenológiára az a feladat várt, hogy újra kitalálja magát. A választ Maurice Merleau-Ponty kései fenomenológiájában fogjuk megtalálni, amely nem az objektív tapasztalatok kialakulásának perspektívájából határozza meg a fenomenológiai konstitúciót. *A látható és a láthatatlanban*<sup>16</sup> Merleau-Ponty egy aszubjektív jellegű fenomenológiát próbál kidolgozni, amely nem a tudatelemzésből indul ki. Szerinte a tudat a rögzített értelmek gyűjtőhelye, és ha a fenomenológia a tapasztalat kialakulására, mint tudat-konstitúcióra tekint, akkor igazat adhatunk azoknak, akik azt állítják, hogy tapasztalataink a nyilvánosan rögzített jelentéseket előfeltételezik.

Következésképpen, olyan eredetet kell feltárnunk, amely szubjektívabb minden szubjektumnál, és objektívabb minden objektumnál. Ez nem lehet más, mint létünk testszerű képződményeinek szövete, ahol élményeink még nem viselik a határozott felfogás jegyeit. Testünk révén eleve kapcsolatban lépünk a világgal, mint tapasztalati mezővel, mert testünk egynemű a dolgokkal: egyfelől, érzékeli a dolgokat, másfelől pedig, ő maga is érzékelt dologgá válhat.<sup>17</sup> A testszerűség ambiguitását Merleau-Ponty *khiazmus*ként értelmezi, mint eredendő fenomenalizáció - khiazmus általa jön létre a fenomén, mint a tapasztalati horizontban keletkező élmény.

A fenomenalizáció folyamata nem áll meg az élmények keletkezésének szintjén. A khiazmus valamilyen nyomást rejt magában, amely az élményt az értelemszerű megragadásra vonatkoztatja. Az élmény csak akkor válik tapasztalattá, amikor megtalálja a kifejezését. Kifejezés révén értelemadás jön létre, és az eredeti fenomén nyelv-fenoménként teljesül be.

---

<sup>15</sup> Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*, ford. Neumer Katalin, Atlantisz, Budapest 1998

<sup>16</sup> M. Merleau-Ponty: *La visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964

<sup>17</sup> Amikor például ujjaim bal kezemet érintik.

Merleau-Ponty megkülönbözteti a nyelvet a beszédétől. A nyelv rendszer, amelyet a meghatározott és nyilvánosan elismert szabályok és jelentések urálnak. A beszéd azonban a kifejezés személyes megnyilvánulása, és általa olyan élményeket tapasztalhatunk meg, amelyeket a nyilvános jelentések nem rögzítenek. Ebből a nézőpontból, a világ nincs kész, hanem készül, és ezért a fenomenológiára az a feladat vár, hogy visszaállítsa jogaiba a rögzített formák által nem korlátozott értelemadást, amelyet *vad értelem*nek nevez.

Az értekezés zárófejezetének Marc Richir *költői fenomenológiája* lesz a témája. A kései Merleau-Ponty filozófiájából kínáló lehetőségeket Richir a kanti reflektáló ítélőerő és a husserli passzív szintézissel ötvözi. Olyan elméletet próbál kidolgozni, amely révén a fenomenológia a tapasztalat keletkezését írja le. Szerinte azért szükséges ebben az irányban haladni, mert minden rögzített értelem feltételez egy eredeti mozzanatot, ahol mind újonnan kialakuló értelem sikeresen 'megkapaszkodik' az élményfolyam tovatűnő sodrásában. Következésképpen, ha valójában a tapasztalat kialakulását akarjuk megérteni, akkor az keletkező értelemet kell vizsgálat alá vonni.

Ebből fakadóan, Richir minden rögzített értelem érvényességét felfüggeszti. Szigorúan fogalmazva, Kant, Husserl és Wittgenstein által egyaránt feltételezett *éber* tudatra vetíti ki a fenomenológiai redukciót. Az új értelem keletkezéséhez csak a *piszlákoló* tudatban férhetünk hozzá, mely a meghatározhatóság határán imbolyog, mert egyaránt ki van téve az értelemvesztés és az értelemrögzítés lehetőségeinek.

A piszlákoló ész nem a teljes káosszal, hanem az élmények azon sokaságával szembesül, amelyek nem ismerhetők fel egy fogalmilag meghatározott rendben. A piszlákoló ész a *mintha észlelés* állapota, ahol a kialakuló élmények kifejezésüket keresik. Ebben a vonatkozásban, Richir fenomenológiája a husserli tudattalan asszociáció és a Merleau-Ponty khiazmus elméletéből eredezteti magát: testi élményeinkben valamilyen szabályosság alakul ki, amely alapján megtörténhet az értelemadás.

A keletkezés fenomenológiája az álom fontosságát fogja kiemelni, mert álmaink sokszor értelemtöbbletet tesznek lehetővé az éberen tapasztaló állapothoz viszonyítva. Vannak olyan álmaink, - és miért ne -, olyan valóságos szituációk, amikor a lezajló eseményeket többféleképpen értelmezzük, amelyek közül bizonyosokat utólag majd elvetünk. Richir szerint, ilyen szituációkban lepleződik le az élmény tapasztalatától való átalakulása. A fenomén, mint élmény állandóan a nyelvi kifejezését keresi, amely révén értelemszerűen megragadhatóvá válik. Ha köztük konzonancia jön létre, akkor az

értelemadás sikeresen történik meg, és az eredeti imbolygás bizonyos egyensúlyi alakul át; ha pedig a kapcsolat disszonáns, akkor értelemvesztés megy végbe, és a sikertelen rögzítési kísérlet elenyészik a tudattalanban.

A tapasztalatban jelentkező értelemtöbblet az élő gondolkodás folyamata, amely meggátolja, hogy az értelemrögzítés megmerevedjen. Az értelemadás egy harmonikusan kialakuló prezencia, amely rögzítése értelemmozzanatok sokaságát göngyölíti magába. Ennek következtében, többszöri módosulásokat szenvedhet, amikor az élményfolyamra vetítjük ki. A módosulásokat azzal magyarázhatjuk, hogy a nyelvfenomén referenciája, nem egy bizonyos élmény (vagy típus), hanem az egész tapasztalati mező.

A nyelvi jelentésekben kibontakozó tapasztalatnak van egy elidegeníthetetlenül produktív-poétikus jellege. Az alakuló értelem előtt mindig megnyílik az a lehetőség, hogy folyamatosan újszerű tapasztalatokat sajátítson el. Ebből kifolyólag, az objektivitást nem lehet csak a végérvényesen rögzített értelmeknek tulajdonítani. Ha csupán a rögzített értelmekre szorítkozunk, annak a látszatnak a csapdájába esünk, amely a valóságot egy rögzített kezdetből próbálja felépíteni. Igazából azt az illúziót fogjuk táplálni, hogy egy meghatározott szerkezet révén az egész tapasztalati mező egy csapásra és egészében áttekinthető. A valóság folyamatosan alakul és szüntelenül megújul, aminek következtében a gondolkodás sohasem merevedhet meg: az értelemadás előtt hipotézisszerűen mindig ott áll egy olyan múlt és egy olyan jövő, amely sohasem megragadható.

Richir tapasztalat-elmélete alapján feloldható az a merev szembeállítás, amelyet Kant a reflektáló és meghatározó ítélőerő között tett. Ehhez, különbséget kell tennünk a sematizmus két fajtája közt: egyfelől, a sematizmus az élményszerűen kialakuló folyamatokra vonatkozik, másfelől pedig, a szüntelenül ismétlődő értelemrögzítést feltételezi. A kétfajta sematizmus közt nem létezik tökéletes fedés, és ennek következtében lehetséges az értelemtöbblet kifejezése, mint értelemalakulás. Ebből kifolyólag, a reflektáló ítélőerő valamilyen fogalom nélküli sematizmusra vezethető vissza, amely minden meghatározott értelmet megelőz.

## I.

### **A sematizmus elmélet Kant filozófiájában**



„... a sematizmus-fejezet,  
arról árulkodik, hogy minden  
bizonytalannal e tizenegy oldal alkotja  
*A tiszta ész kritikája* egész  
terjedelmes művének a magvát.”  
(Martin Heidegger)

## 1) A sematizmus és A tiszta ész kritikája

### A) megismerés és transzcendentalizmus

Az XVII. és XVIII. századi ismeretelméletek általában, két különböző ‘adottsággal’ számoltak: egyfelől, egy ‘materiális’ pólussal, mely közvetlenül érzékelhető és szemléletileg van jelen a megismerés horizontjában másfelől, annak ‘ideális’ korrelátuma, és pedig a jelentést hordozó fogalmak, melyek nélkül bármilyen megismerés értelmetlen vállalkozássá válna.

A *Tiszta ész kritikájának*<sup>1</sup> sajátossága abban áll, hogy szükségszerű kapcsolatot próbál létrehozni érzékelés és fogalomhasználat között. A kapcsolat csak szintézisen alapulhat, és annak az elképzelésnek ad hangot, mely szerint a megismerés szüntelenül a két forrás együttműködését feltételezi, ahol azt, ami az érzékelésben adódik, fogalmak révén ragadjuk meg, és a fogalmaknak mindig valamilyen érzékelhető tartalmuk van. Eltávolodva a racionalista-empirista vita téziseitől, ahol a hangsúly a fogalmiság vagy érzékelés elsődlegességére esett, Kant megváltoztatja a perspektívát azt állítva, hogy „tartalom nélkül üres a gondolat, fogalom nélkül vak a szemlélet”<sup>2</sup>. Tézisének első része a racionalistákra utal, akik megelégedve a fogalmi bizonyossággal, innen próbáltak következtetni a dolgok mibenlétére.

A racionalizmus álláspontját, Tengelyi a következőképpen foglalja össze: „az újkor rendszerépítő metafizikusai Descartes óta úgy vélték, hogy a metafizika legfőbb feladata fogalmaink fölbontása révén eljutni gondolkodásunk – föltételezett – elemi összetevőihöz, majd ezekből kiindulva logikai következményláncolatra fölfúzni és ily módon szilárdan megalapozni minden tudásunkat. Az evidensnek tekintett elvekből logikai úton származtatott tételek deduktív rendszerét, az *ordo geometricus*t tekintették

---

<sup>1</sup> Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, ford. Kiss János., Ictus, Szeged 1995. A továbbiakban a kanti műre, mint **TÉK**. fogok utalni

<sup>2</sup> Uo. 106.o

a világrend mintájának. (...) Az újkori rendszeralkotók így végül is arra az álláspontra helyezkedtek, hogy a lét szerkezetét és a világrend felépítését képzeink logikai elemzése és rendszerezése révén tárhatjuk föl.”<sup>3</sup>

A racionalizmus által feltételezett egyetemesen érvényes világrend elmélete nagyon problematikus. Egyrészt, ha a megismerést csak az egyetemesen érvényes fogalmi rendszernek tulajdonítjuk, akkor szükségszerű és apodiktikus ész-evidenciákra alapozunk, de lemondunk a dolgok és azokat összekapcsoló relációk partikuláris eseteiről. Kétségbenvonhatatlan amit a racionalista állít, amikor azt mondja, hogy ‘minden test kiterjedt’ - mert másképpen el se gondolhatunk valamit testként - azonban mennyire ismerhetünk meg egy bizonyos testet, ha erre az általános meghatározásra szorítkozunk? A megismerés feltételezi, hogy kontextusok függvényében határozzuk meg a dolog jellegzetességeit. Meg kell állapítanunk a különböző minőségi és mennyiségi körülményeket, milyen műveleteket hajthatunk végre, és milyen alkalmazási területei vannak, azaz konkrétan kell ismernünk hogyan viselkedik az a bizonyos test, a különféle szituációkban. Ha minden kontextus szükségszerű elméletére hagyatkozunk, nem áll módunkban különbséget tenni a partikuláris szituációk között, és nem tudjuk megkülönböztetni, hogy például a test a Földön, a Holdon vagy az Űrben létezik.

Másrészt meglehet, hogy az apodiktikusnak felismert ész-evidenciáknak nagyon is kétségre vonható a valóságalapjuk. A racionalizmus úgy tekintett a megismerés legáltalánosabb szintjén használt fogalmakra, mint *veleszületett ideákra*, és ezen ideák közti szükségszerű kapcsolatokat az isteni értelemnek tulajdonította. Ebből következően, az emberi ész által felismert evidenciák a legnagyobb valósággal bírnak.

A racionalizmus érvei nem voltak meggyőzőek az olyan filozófia számára, amely megismerésben használt ideák keletkezését az emberi elme működésének tulajdonította. Következésképpen, a formális szabályokat rögzítő ‘istenadta’ matematikáról és logikáról csupán annyit mondhatunk, hogy az emberi elme produktumai, és nem áll jogunkban őket Istentől származtatni. A megismerésben használt általános eszmék nem az isteni értelem által rögzített, valóságosan létező összefüggérendszer tükrözik - melyet a dolgok testesítenek meg - hanem az emberi ész specifikus eljárásainak alapján keletkeznek. Ebből a nézőpontból kifolyólag, az általános eszmék nem a dolgok valóságalapjai és a kapcsolatok, amelyeket rögzítenek,

---

<sup>3</sup> Tengelyi László: *Kant*, Áron kiadó, Budapest 1995, 25 .o. skk.

szigorú értelemben kontingensek, ha a dolgok igazi természetére vagyunk tekintettel. Csupán azokat a tulajdonságokat fejezik ki, melyek következtében az ember ismereteket szerezhet a dolgokról, és nagy a valószínűsége annak, hogy ezek az ismeretek látszatszerűek legyenek.

A racionalizmus alapelveit a leghevesebben az empirizmus támadta. Locke számára nem léteznek velünk született ideák, a tudomány által használt általános eszmék pedig, az elsődleges érzetadatok az elme többszöri és absztrakt feldolgozásából erednek. Következésképpen, az ideák tulajdonképpen a posteriori képződmények, és az egyedi tapasztalatok általánosítása révén jönnek létre. Az indukció módszerével használjuk őket, mivel az indukció az egyszeri és megismétlődő esetek alapján általánosít.

Az indukciós eljárás elvileg nem bír apodiktikus érvényességgel. Ha csak az egyes esetek alapján általánosítok, megállapításom addig érvényes, amíg nem szembesülök olyan esettel, mely ellentmond általánosításomnak. Az empirizmusnak el kellett ismernie, hogy az apodiktikus tudomány eszménye gyökeresen bizonytalan alapokon áll, és ezzel az emberi megismerőképessegre a szkepticismus árnyéka vetült. A szkeptikus attitűd Hume filozófiájában teljeseedik ki, amely megkülönbözteti az észigazságokat a tényigazságoktól.

Az észigazságok a külvilág lététől függetlenek és változatlanok, mint a matematikai ítéletek. A kontextusok nem befolyásolják, és ezért nem segítik elő a tulajdonképpeni tárgyismeretet. A dolgokat tényigazságok révén ismerjük meg - mivel az ilyen ítéletek a külvilágra vonatkoznak - és nem támaszthatjuk szembe velük a logikai szükségszerűség igényét.

A már klasszikussá vált példa, mely Kantot kiragadta 'dogmatikus szendergéséből', az okság fogalmát célozta meg. A racionalizmus álláspontjáról a dolgok rendje azonosul a képzetek rendjével, vagyis Hume terminusaiban, az észigazságok tényigazságok is. „A legnagyobb következetességgel Spinoza dolgozta ki ezt az elképzelést, és ő mondta ki e gondolkodásmód végső előfeltevését is: 'a képzetek rendje és kapcsolata ugyanaz, mint a dolgok rendje és kapcsolata'.<sup>4</sup> Képzeteink rendjét oksági viszonyok szervezik, és az egyetemes kauzalitás eszméje a dolgok közötti szükségszerű kapcsolatokat tükrözi. Következésképpen, logikai ellentmondáshoz vezetne, ha egy bizonyos oknak más következménye lenne, mint az ismert okozata.

---

<sup>4</sup> Uo. 26.o.

A 'szükségszerű' okozatok Hume számára nem mások, mint megszokáson alapuló meggyőződések, ahol elvárjuk, hogy az okozatok bekövetkezzenek. Igazából az események pusztán követik egymást és a bizonyosan megismétlődő benyomások megszilárdítják meggyőződéseinket: inkább hisszük, mintsem tudjuk, hogy holnap újra 'felkel' a Nap.

Hume számára a megismerés tulajdonképpen vélekedés. Szerinte, az alapul szolgáló és kaotikusan képződő érzéki benyomások közt az ész hézagokat észlel, és ezeket a képzelet fikcióival tölti be. Ebből kifolyólag, az eszméknek van egy irreducibilis látszatszerűségük, és használatuk révén meghatározott 'igazságok' inkább valószínűsíthetők, mintsem bizonyíthatók. Hume ezzel megmarad a teljes indukció eszményének híveként, mivel, minél több esetet figyelünk meg, annál valószínűbbek lesznek ismereteink, de a végső bizonyosság igényéről végképp le kell mondanunk.

Kant elfogadhatatlannak tartja Hume szkepticizmusát, mert úgy gondolja, hogy az olyan megismerés, mely nem rendelkezik kötelező erejű bizonyossággal, nem hozhat létre tudományt. Meg volt győződve, hogy a racionalista eszmény igényeinek kell eleget tenni, mert a priori és apodiktikus elvek nélkül lehetetlen bármilyen megbízható ismeretet elsajátítani. Következésképpen, deduktív módon kell eljárni, olyan képen, hogy kimutatjuk minden lehetséges tapasztalat általános keretét. Olyan szintet kell feltárni a tapasztalat kialakulásában, amelyből egyaránt levezethetők a pusztán absztrakt matematikai, és az érzékelésre támaszkodó fizikai veretes ítéletek. Kant meg volt győződve arról, hogy a newtoni fizika az és eukleidészi geometria minden tudomány 'mintaképe', mert egyaránt általánosak, örök érvényűek és kötelező erejűek. Filozófiai szempontból azt akarta igazolni, hogy a matematika a tudományos megismerés alapja, és a természettudomány ismeretei apodiktikusak.

Zsenialitása akkor mutatkozik meg, amikor a tudományos megismeréshez előfeltételként hozzárendeli a nem tudományos tapasztalat-képződés folyamatát. Az utóbbi - mindent megelőző és szükségszerű - mozzanataira építi a tudomány általános érvényességű meglátásait. Minden tudomány eleve egy *a priori* rétegre épít, amelyet Kant transzcendentálisnak nevez, és az utóbbiban kell kimutatni az igazi megismerés szilárd alapjait.

A **TÉK.** bevezetésében a következő sorok találhatók: „transzcendentálisnak nevezek minden ismeretet, mely nem magukkal a tárgyakkal foglalatoskodik, hanem a tárgyra irányuló megismerésünk módjával, amennyiben az *a priori* lehetséges kell

legyen.”<sup>5</sup> Ebből a szemszögből, a kantianizmus alapproblémája a specifikusan emberi megismerés lesz, amely a testünk által érzékelt világ fogalmi megragadásából jön létre.

A transzcendentalizmus értelmében kell létezzen egy olyan *a priori* fogalmi keret, amely minden tapasztalás kialakulásának feltétele. Az apriorizmus kanti változata szerint nem elégséges egy tiszta és elkülöníthető általános fogalmi rendszert meghatározni, hanem kötelező módon igazolni kell, hogy az illető fogalmak az érzékelésben adódó szemléletekre vonatkoznak. Emiatt, a megismerés *a priori* és *szintetikus* ítéletek használatát feltételezi, melyek egyfelől egyetemesek, másfelől gyarapítók, azaz minden egyes érzetadatra vonatkozva, folyamatosan bővítik a megismerés horizontját. Nem maradnak meg a puszta fogalmiságnál, hanem a szemléletekre vonatkoznak, és általuk, a fogalmi bizonyosság és az érzéki tartalmak kölcsönösen feltételezik és fedik egymást.

Strawson kiváló elemzése<sup>6</sup> szerint a Kant egy új metafizika kidolgozására törekedett. Úgy gondolja, hogy Kant szakítani akart a ‘botrányos’ *transzcendens* metafizikával, és egy valódi, *tudományos* metafizikát akart megalapozni.<sup>7</sup> A különbség lényege a fogalmak használatában rejlik: a transzcendens metafizikai tudás bizonytalan és illúziókat táplál, amelyek onnan származnak, hogy úgy tekintünk a megismerésben használt eszmékre, mintha megfelelőjük létezne a világot alkotó elemekben és az utóbiáról való tudást a tapasztalattól független, tiszta gondolkodás révén nyernénk. A tudományos metafizika ettől eltérően, abból indul ki, hogy a valódi tudás fogalmak és szemléletek együttese. Az itt használt elvek és eszmék alkalmazása elengedhetetlenek az empirikus tudás megszerzéséhez. Kritikai eljárást kell alkalmazni, amely kimutatja, hogy létezik egy olyan *korlátot szabó keret*, amelyben az illető elvek és eszmék használhatók. Akkor a módszer *a priori*, mivelhogy „azzal a fogalmi struktúrával foglalkozik, amely minden tapasztalati vizsgálódás előfeltételét képezi.”<sup>8</sup>

A fentebb kifejtettek következtében, a kanti kriticismus a *jelentésség elve* körül forog, mert számára életbevágóan fontos, hogy a megismerésben használt fogalmak jelentéssel rendelkezzenek. A gondolatot Strawson fogalmazza meg, amikor így foglalja össze a érzékelés és fogalom szintézise elméletének alapproblémáját: „ha valamely fogalmat egy bizonyos módon kívánunk alkalmazni, de képtelenek vagyunk meghatározni azt a tapasztalati szituációt, amelyre az ily módon használt fogalom

---

<sup>5</sup> TÉK., 69.o.

<sup>6</sup> Peter Strawson: *Az érzékelés és a jelentés határai*, ford. Orosz István, Osiris, Budapest 2000

<sup>7</sup> Uo. 15.o.

vonatkozna, akkor valójában semmiféle legitim használata nem lehetséges ennek a fogalomnak. Ilyen esetben nem pusztán azt mondjuk, amit nem tudunk; valójában nem tudjuk, hogy mit mondunk.”<sup>9</sup>

## **B) a kopernikuszi fordulat**

Mielőtt a fogalmak alkalmazásának feltételeit vonná vizsgálat alá, a kanti kriticismus ki kell térjen egy teljesen más jellegű problémára, amely a dolgok megjelenítési módjára vonatkozik. A dolgokat térben és időben tapasztaljuk meg. A tapasztalatokat leíró filozófiák abból az általános feltételből indulnak ki, hogy a dolgok térben vannak és a dolgok közötti kapcsolatokat időbeli viszonyokként értelmezik. Ezeken az előfeltételeken Kant sem változtat, azonban bele kell illesztenie a tér és az idő problémáját saját elképzelésébe. Ebből kifolyólag, két alapvető kérdésre kell választ adnia: egyfelől, mennyire egyetemes és szükségszerű az tér- és időbeliség a tapasztalatban, másfelől pedig, hogy a tér és az idő a transzcendentálisak-e, azaz lehet-e rájuk mint a dolgok megjelenésének lehetőségfeltételeire tekinteni?

Az újkori filozófiák két egymástól eltérő módon magyarázták az idő és a tér jelenségét. A Newton-Clarke értelmezés a teret és az időt a dolgoktól független, abszolút realitásokkal bíró képződményekként határozta meg. A vele homlokegyenest ütköző leibnizi elmélet vitatta a tér és az idő ontológiailag független státuszát, és a tárgyviszonyok összességének függvényeként<sup>10</sup> határozta meg őket.

Kant - bár több, mint bizonyos nem értelmezte jól Leibniz elméletét<sup>11</sup> - igazat ad abban Newtonnak, hogy a tér és az idő valamilyen módon megelőzi a dolgok közti viszonyokat. „Megállapítja, hogy a tér- és időviszonyok *előfeltételezik* a teret és az időt. Hiszen egyáltalán képet alkothatnánk-e rajtam és egymáson *kívüli* dolgokról, ha a helyüket az enyémtől és egymáséitól nem tudnám megkülönböztetni – a *térben*? S hasonlóan, vajon találkozhatnánk-e *egyszerre* és *egymás után* lejátszódó eseményekkel, ha nem volna eleve képem – az *időről*?”<sup>12</sup>

Ebből a megközelítésből, a tér és az idő a dolog-tapasztalat általános és szükségszerű feltételként mutatkozik meg. Annak ellenére, hogy tagadja a tér és az idő

---

<sup>8</sup> Uo. 18. o.

<sup>9</sup> Uo.15.o.

<sup>10</sup> egymáson-kívüliség és egymásutániség

<sup>11</sup> lásd bővebben Tengelyi i.m., 92.o.

<sup>12</sup> Tengelyi i.m., 91.o. skk.

származékos voltát - mivel nem a valóságos dolgokból levezetett tulajdonságok - Kant mégsem tulajdonítja az egyetemes tér és idő keletkezését Istennek. Ezzel végképp kirántja a talajt a 'hagyományos' elméleti konstrukciók alól: a tér és az idő nem önmagukban lévők<sup>13</sup>, nem a dolgok tulajdonságai és nem a dolgok közti viszonyok származékai.

Az egyedüli megoldás, hogy *emberi álláspont*ról beszéljünk róluk. A tér és az idő a 'conditio humana' specifikus tulajdonságai<sup>14</sup>, mely eleve mindent tér- és időbelinek jelenít meg – a tér és az idő intuitív képződmények, és azt tükrözik, ahogyan az embernek módjában áll a világot megtapasztalni. Az antropológiai megközelítés annak a belátásnak a megalapozása, amely kifejezi, hogy a tapasztalásban nem a dolgok irányítják a tapasztaló szubjektumot, hanem fordítva, a tapasztaló szubjektum - saját képességei révén - szervezi a dolgok megjelenítési módját és megismerését – ez a feltétel a kanti transzcendentalizmus tulajdonképpeni értelme.

A tapasztalatot leíró filozófia és tudomány csakis az emberi álláspontból kiindulva lehetséges. A fordulatot, amelyet végrehajtott a filozófiai vizsgálódások színterén, Kant *kopernikuszinak* nevez. A héliocentrizmus metaforáját használva, a tapasztaló szubjektumot a Naphoz hasonlítja, amelyhez minden más test szükségszerűen igazodik. A felismerés azzal tesz szert igazi jelentőségre, hogy a szubjektivitás kitüntetett pozíciójából kiindulva, a tapasztalandó és megismerendő világ egységesen adódik, és azok a szabályok, melyek révén a tapasztaló szubjektum felépíti a világot, egyetemesen használhatókká válnak. Ezzel Kant megoldaná a szükségszerűen egyetemes elvek és partikuláris szituációk kapcsán keletkező nehézséget, amely leküzdhetetlennek bizonyult mind a racionalizmus, mind az empirizmus számára: vannak olyan a priori jellegű egyetemes és szükségszerű szabályok, amelyek minden egyedi dologban és minden partikuláris, azaz 'tényleges' szituációban reflektálódnak.

### **C) a kopernikuszi fordulat kulcsfogalma: a szintézis**

A kapcsolat, mely a dolgok megjelenítése és azok fogalmi felismerése között létesül, a tapasztaló szubjektum szintetizáló képességének tulajdonítható. Szigorúan fogalmazva, a kanti elmélet a szintézis két nagy típusának az együttműködését feltételezi. Egyrészt a szintézis a különböző érzetadatok összeillesztését hajtja végre,

---

<sup>13</sup> Newton ellenében, nem Isten érzékszervei, tehát nincs önálló realitásuk.

<sup>14</sup> Kant megjegyzi, hogy „csakis az ember szemszögéből beszélhetünk térről...”, TÉK. 83.o.

amely szükségszerűen az egyetemes tér- és időbeli jelleget mutatja fel. Azzal, hogy koncepciójának egyik támpillérévé a szintetikus tevékenység ezen fajtája válik, feljogosítja Kantot arra, hogy elméletét empirikus realizmusként kezelje.

Másrészt, a szintézis az elme produktuma és a fogalmi egység keletkezésének mozzanata. Az értelem ahhoz, hogy a fogalmi megragadást már eredetileg lehetségessé váljon, spontánul megalkot magának bizonyos ősfogalmakat, amelyek révén strukturálja azt, ami az érzékelésben adatik. Ezeket az ősfogalmakat használva, válik felismerhetővé és meghatározhatóvá az, ami közvetlenül szemlélhető. Kant *kategóriáknak* nevezi az ősfogalmakat, amelyek a megismerésben érvényes legáltalánosabb logikai funkciókat töltik be azzal a feltétellel, hogy szigorúan empirikus közegben alkalmazhatók. Felfogásának másik támpillérékként kibontakozó idealista gyökeret nem származtatja az isteni értelemből, hanem kizárólagosan az emberi elmének tulajdonítja. Ebből kifolyólag, a kategóriák az emberi megismerés egyetemes feltételévé válnak, mint az általában vett tapasztaló szubjektum transzcendentális idealizmusának produktumai.

Létezik azonban a kanti elméletben egy rejtett körkörösség, a szintézis folyamatának vonatkozásában<sup>15</sup>. Amiatt, hogy a szintézis feltételezi a valóságosan létező dolgokat, nem áll módunkban megállapítani, mennyire a szintézis folyamata a tapasztalat előfeltétele, ahol az elszigetelt benyomásokat már eleve összetartja valami, és mennyire az elszigetelt benyomások előzetes megjelenése teszi lehetővé a szintézis folyamatát. Úgy tűnik, Kantot nem tulajdonított jelentőséget a problémának, hiszen azon az úton halad tovább, hogy részletesen tárgyalja mindkét szintézis fajtát.

a) az érzékelésben létrejövő szintézis

A **TÉK.** a teret és az időt a *transzcendentális esztétika* című fejezetben tárgyalja. Kant azért használja az esztétika kifejezést, mert a térben és időben történik meg bármilyen megjelenítés.<sup>16</sup> A megjelenítés módjaiban különül el az emberi tapasztalás két alapvető szemléleti formáját: a tér, mint a külső szemléletek formája és bármilyen kívülálló tárgy észlelésének előfeltétele, és az idő, mely a belső érzék formája, ahol a tapasztaló szubjektum nem a kívülálló tárgyakra, hanem önmagára vonatkozik és belső állapotait határozza meg. A tér és az idő tehát, az emberi tapasztalat egyetemes és a priori feltételeként adódik. Olyan általános és szükségszerű keretként működnek,

---

<sup>15</sup> Vö. Strawson i.m., 37.o.

<sup>16</sup> A transzcendentális esztétikára vonatkozóan, Heidegger a görög αἰσθησις-t a 'fölfedés' kifejezéssel felelteti meg. Vö. Martin Heidegger: *Kant és a metafizika problémája*, ford. Ábrahám Zoltán, Osiris, Budapest 2000, 77.o.



amelyben különböző empirikus terek (meghatározott terjedelemmel bíró alakzatok) és különböző empirikus idők (meghatározott tartamok) keletkeznek, a konkrét jelenségek partikuláris viszonyait tükrözve.

A *transzcendentális esztétika* strukturális hasonlóságot mutat fel mindkét szemléleti forma közt, amelyeket négy pontban lehet rögzíteni: i) a tér és az idő nem a külső/belső tapasztalatokból elvonatkoztatott lényegeg. Épp fordítva, a külső/belső jelenségek csak a tér- és az idő specifikus képzetei révén lehetségesek; ii) a tér és az idő szükségszerű, a priori képzetek, mert bármilyen tapasztalatot megelőznek, és soha nem tudjuk elképzelni, hogy nem léteznek; iii) tér és idő tiszta szemléletek és nem a dolgok viszonyaiból származnak, egységet alkotnak, és a bennük keletkező viszonyok rész-képzeteik;<sup>17</sup> iv) tér és idő 'végtelenek', vagyis határtalan képzetek abban az értelemben, hogy a jelenségek nem szabnak nekik határokat, hanem ők határolják a jelenségeket.<sup>18</sup>

Tisztáznunk kell néhány dolgot a transzcendentális esztétika vonatkozásában. Először: sem a tér, sem az idő nem fogalom.<sup>19</sup> Nem érzéki tapasztalatokból elvonatkoztatott és nem általánosabb eszmékből levezetett fogalmak. A tér- és az idő *szemlélet* mert prezentálja számunkra a tárgyat, hiszen minden jelenséget térbelinek és időbelinek érzlelünk.

Másodszor: a teret és az időt elképzelhetjük tárgyak nélkül, de fordítva nem tehetjük meg, ami azt jelenti, hogy a tér- és az idő képzete minden észlelést megelőz és tulajdonképpen *a priori* szemlélet. Mivel tárgyak nélkül is elképzelhetők, bár szükségszerűen a tárgyakra vonatkoznak, akkor transzcendentális értelemben tiszta képzetek, hiszen nem szükséges számukra semmilyen érzetadat közreműködése. Ebből kifolyólag, a tér és az idő a *tiszta szemlélet* formáját alkotják.

Harmadszor: a tiszta szemlélet formái folytonos képződmények, nem léteznek megszakítás sem a tér, sem az idő általános képzetében. A különböző terek egyazon és

---

<sup>17</sup> Heidegger rekonstrukciója a tér (és az idő) rész-egész problémájának kapcsán a következő: a tér eredendő, vagy adó megjelenítés. Ezért olyan egység, amely önmagában véve egyetlen *Egy*, és mindig módjában áll a részeket nyújtani magának: az egyetlen térben létrejövő sok tér, az előbbi korlátozása révén jön létre. Továbbá, a tér mint egyetlen egész nem tárgyasítható a szemléletben. A teret nem ismerhetjük meg mint a szemléletben adott (empirikus) tárgyat, hanem csak úgy közelíthetünk hozzá, mint azon általános kerethez, mely lehetővé teszi az egymás mellé, alá, vagy mögé rendezést. Ebből kifolyólag, a tér csak azon viszonyok révén tematizálható, amelyekben a külső érzékekhez tartozó dolgokat elrendezzük. Az időt pedig, az egymásra következő állapotokat meghatározó egymásutániságaként. Vö., Uo. 73.o. skk.

<sup>18</sup> Heidegger kitart amellett, hogy 'a tér végtelen' kanti kifejezés, nem a vég-telen nagyságra vonatkozik. A tér 'végtelen' mert lényegszerűen különbözik ('véges') részeitől; nem nagyság, hanem eredet, amely bármilyen nagyságot (quantum) lehetővé tesz. Uo. 72.o.

<sup>19</sup> A fogalom *maga alá* sorolja sokféleség egyedi megjelenítését, a tér meg az idő pedig *magában* tartalmazza őket.

egyedüli tér (elhatárolt) részei, és a különböző idők egyazon és egyedüli folyamat (tartami) részei. Azzal, hogy különböző tereket és időket egyetlen idő és tér képzetében egyesítünk *szintézist* hajtunk végre, ahol a tér az *egymásonkívüli*, az idő pedig az *egymásutáni* szintézise.

Negyedszer: a tér és az idő képzete szigorú határt von a dolog mint *jelenség* és a *magában való dolog* közt. „Mivel azonban az érzékelés sajátos feltételeit nem tehetjük a dolgok lehetőségeinek feltételeivé, hanem csupán megjelenési módjuk feltételeinek tekinthetjük őket, ezért mondhatjuk ugyan, hogy a tér magában foglal minden külsőként megjelenő dolgot, de nem mondhatjuk, hogy minden magában való dolgot tartalmaz, akár szemléli ezeket valaki, akár nem, s akárki legyen a szemlélődő szubjektum. Mert képtelenek vagyunk megítélni, hogy más gondolkodó lények szemlélete ugyanazon feltételekhez kötődik-e, melyek a mi szemléletünket megszorítják és a mi számunkra általánosan érvényesek.”<sup>20</sup>

Tehát csak arról lehetünk bizonyosak, hogy a dolgok az emberként tapasztaló szubjektum számára jelennek meg szükségszerűen tér- és időbelinek és igazából nem tudunk hozzáférfni eredeti állapotukhoz. Ezzel az objektivitás fogalmának is módosulnia kell, mivel úgy vonatkozik a dolgok tulajdonságaira, mint azokra az általános feltételekre, melyek révén a dolgok megtapasztalhatóvá válnak. Ezért írja Kant a tér vonatkozásában, hogy „így tehát vizsgálódásaink arra tanítanak, hogy a tér reális (azaz objektív érvény illeti meg) mindama jelenségek vonatkozásában, melyekkel mint rajtunk kívül lévő tárgyakkal találkozhatunk, de ideális a dolgok vonatkozásában, ha az ész önmagukban veszi fontolóra őket, azaz elvonatkoztat érzékelésünk sajátosságaitól. Egyszóval, fenntartjuk, hogy a tér empirikus értelemben (minden lehetséges külső tapasztalat vonatkozásában) reális, jóllehet ugyanakkor állítjuk, hogy transzcendentális értelemben ideális, azaz tüstént semmivé válik, mielőtt eltekintünk minden tapasztalat lehetőségének feltételétől, és a magukban való dolgok tulajdonságaként tekintjük a teret.”<sup>21</sup>

A transzcendentális esztétika olyan elemek kibontakozását rögzíti, amelyek alapvetően meghatározzák a transzcendentális vizsgálódás mibenlétét. A tapasztalat lehetőségeinek feltételeiben mindig az ‘a priori’, a ‘tisztá’, a ‘szintézis’ és a ‘jelenség’ négyese mutatkozik meg, mint bármilyen objektivitás hordozója.

---

<sup>20</sup> TÉK., 84.o.

<sup>21</sup> Uo.

Az értekezés gondolatmenetében három alapfogalomnak a jelentését már meghatároztuk. Kimutattuk, hogy kognitív alkatunk szintézis által működik mind a megjelenítés, mind a megismerés vonatkozásában: a tárgyak sokaságát egyetlen térben és időben jelenítjük meg, és az értelem és az érzékelés együttműködése révén veszünk tudomást róluk. A transzcendentálisan ‘tisztá’ képződmények ideálisak, mert nem rendelkeznek empirikus elemekkel annak ellenére, hogy kanti értelemben, az empirikusan tapasztalható világra alkalmazzuk őket. Azzal, hogy a dolgok mindig mint ‘jelenségek’ adódnak számunkra, a tapasztalat tulajdonképpen bizonyos horizonton belül történik meg, amely Kant elméletében az emberi szubjektivitás perspektívája.

A transzcendentális idealizmus értelmezésében ‘a priori’ csak az lehet, ami szükségszerű-általános és minden tapasztalattól független. Az értelmezés révén tulajdonképpen kétféle a priori határozható meg: az *érzéki* a priori (idő és tér) és a *fogalmi* a priori (a kategóriák). A tapasztalattól való függetlenség nem mint a dolgok reális feltétele működik<sup>22</sup>, hanem mint a dolgok rendezésének feltétele. Az a priori elemek annak ellenére, hogy nem a tapasztalatból származnak és nem levezethetők onnan, mégis, csak a tapasztalatban teljesülhetnek be a posteriori módon.

#### b) a transzcendentális logika alapelemei: az a priori és szintetikus ítéletek

A tárgy megjelenítése nem azonos a tárgy megismerésével. A dolgokat, melyeket szubjektív alkatom révén jelenítek meg, csak úgy ismerhetem meg, ha ítéleteket alkotok róluk a szükségszerűen tér- és időbeli szemléletben. Ahhoz azonban, hogy ítéleteket alkossak, fogalmakat használok és kapcsolok össze, melyeknek forrása már nem a szemlélet, hanem az értelem.

Az emberi megismerés alapvetően két gyökér együttműködését feltételezi. Egyfelől az érzékelő képesség, mely által a tárgy közvetlenül és szemléletileg adva van számunkra; e képesség alatt értjük „elménk receptivitását, mely abban áll, hogy amennyiben afficiáztatik, képzeteket tud magába fogadni”<sup>23</sup>. Másfelől pedig az értelem, ami megteremti a fogalmakat és a gondolkodás révén ragadja meg a tárgyakat. A fogalomalkotás spontán művelet, mivel az elme nem csak befogadja és szemléletileg rendezi az érzéki benyomásokat, hanem pusztán önmagából kiindulva, az érzéki benyomásoktól függetlenül, értelmet kölcsönöz az érzékelhető világnak.

---

<sup>22</sup> úgy mint a racionalizmus esetében

A fejtegetések következtében receptivitás és spontaneitás az elme alapvető és egymást működtető képességeiként nyilvánulnak meg. „Egyik képességet sem helyes a másik fölébe helyeznünk. Érzékelés nélkül nem volnának adva nekünk a tárgyak, értelem nélkül nem gondolnánk el őket. Tartalom nélkül üres a gondolat, fogalom nélkül vak a szemlélet. Ezért nem kevésbé szükséges fogalmainknak érzéki jelleget kölcsönözni (vagyis a szemléletben hozzájuk adni a tárgyat), mint szemléletünket értelmessé tenni (vagyis fogalmak alá rendelni). A két képesség vagy tehetség funkciója nem cserélhető fel. Az értelem semmit nem képes szemlélni, az érzékek semmit nem képesek elgondolni. Csak a kettő egyesüléséből származhat ismeret.”<sup>24</sup>

Kant kiemeli ugyan, hogy az érzékelés és az értelem kölcsönösen rá vannak utalva egymásra, de ugyanakkor határozottan szét is választja őket, mert azt mondja, hogy „éppen ezért nem szabad összekeverni a őket, inkább alapos okunk van rá, hogy gondosan elkülönítsük és megkülönböztessük egyiket a másiktól.”<sup>25</sup> A szétválasztás azért kötelező, mert lényegszerű különbség van megjelenítés és gondolkodás közt, és ezért különbséget kell tennünk az érzékelés szabályainak tudománya (esztétika) és az értelem szabályainak tudománya (logika) között.

Kant kifogásolja a hagyományos, vagy ahogyan ő nevezi az ‘általános’ logikát, mert az utóbbi csak formailag rögzíti a gondolkodás szabályait. Annak ellenére, hogy a priori szabályok alkotják, a formális logika mégis alapvető hiányossággal küzd, mert nem reflektál a megismerés horizontjában keletkezett tárgyak eredetére, eltekint a fogalmak empirikus alkalmazásának szabályaitól. Elvei nem kérdeznak rá vonatkozásaik módjára, és így nem lehetséges egyedileg igaz vagy érvényes ítéleteket megfogalmazni a tárgyokról.

A formális logika úgy vizsgálja az értelem általános funkcióit, hogy eltekint az érzékelés különböző módjaitól. A hangsúlyt a formai meghatározásra helyezi, mely minden ítéletre érvényes. Az általa használt igazságkritériumok eltekintenek a tapasztalat tartalmi tényezőitől, és következésképpen alkalmatlannak bizonyulnak a fizikai dolgok valóságos állapotának felmérésére. Ezért az általános logikát a transzcendentális logikának kell felváltania, ahol ítéleteink kötelezően az érzéki tartalmakra vonatkoznak.

---

<sup>23</sup> TÉK., 106.o.

<sup>24</sup> Uo.

<sup>25</sup> Uo.

A transzcendentális logika nemcsak a pusztán formális meghatározással fordul szembe, hanem azoktól az ítéletfajtáktól is el kell távolodnia, amelyek bár a dolgok általános és szükségszerű tulajdonságait rögzítik, nem teszik továbbá lehetővé az ismeretek kibővítését. Ilyenek az analitikus ítéletek, melyek azonosnak tételezik a logikai kijelentésekben jelentkező szubjektumot és predikátumot. Kant a 'minden test kiterjedt' kijelentést hozza fel példának, ahol kiterjedtség a testiség szükségszerű tulajdonsága. Az igaz, hogy kiterjedés nélkül nem gondolhatok el testeket, legyenek azok pusztán képzeletbeliek, vagy valóságosak. Ezért az analitikus ítéletek bár a priori elemeket használnak, a szubjektumhoz analitikus módon csatolt predikátum nem teszi lehetővé, hogy más ismereteket is szerezzek a szubjektumról, és pedig megtudnom az említett példa kapcsán azt, hogy miben különbözik az a test - melyre az ítélet vonatkozik - más testektől. Az analitikus kijelentések tautologikus-magyarázó funkciót töltenek be, mert világossá válik számomra amikor a kiterjedés fogalmát használom, mit is értek azon, hogy 'test', de nem teszik lehetővé, hogy új információkat csatoljak az aktuális észlelésemben adott dologról, melyet testként felismertem.

Tehát ahhoz, hogy új adatokat sajátítsak el tapasztaló mivoltomban, és ezen adatok közé soroljam az érzékelésből származókat is, olyan ítéleteket kell használnom, melyek túllépnek a pusztán fogalmi bizonyosságon. Ezeket nevezi Kant szintetikus ítéleteknek. A szintetikus ítélet sajátossága, hogy a kijelentésben megjelenő szubjektumhoz olyan predikátumot kapcsol, mely a szubjektum fogalmából nem levezethető és nem szükségszerűen hozzátartozó. Következésképpen, a szintetikus ítéletek estében a szubjektum fogalma kibővül olyan tulajdonsággal, amelyet a predikátum fogalma hordoz. Ilyen a 'minden test súlyos' kijelentés, amely nem igaz kijelentés, hiszen a súly nem a test szükségszerű hozzátartozója, mivel a testek létezhetnek a súlytalanság állapotában is.

A szintetikus ítéletek nélkülözhetetlenek Kant számára, mivel lehetőséget teremtenek arra, hogy az értelem tevékenységét a érzékelésre vonatkoztassa. Ahhoz azonban, hogy a szintetikus ítéletek igaz és érvényes kijelentésekben nyilvánuljanak meg a priori is kell lenniük, hogy kötelezően tapasztalat szükségszerű kereteire támaszkodjanak. Az a priori és szintetikus ítéletek lehetővé teszik, hogy a transzcendentális szükségszerűség eleve az állandóan változó és megújuló empirikus tárgy-horizontra irányuljon, ahol a transzcendentálisan rögzített alapelvek tulajdonképpen a tárgyszűrés szabályozzák. A folyamat révén, az a priori és

szintetikus ítéletek olyan szükségszerű tulajdonságokat kapcsolhatnak vagy kapcsolnak a tárgyhoz, melyek nem csak a tárgy fogalmából levezethetők.

Kantnak minden áron be kell bizonyítania, hogy léteznek a priori és szintetikus ítéletek. Bizonyítása azonban nem közvetlen, mivel nem a tárgyszélelés általános feltételeiből indul ki, hanem közvetetten, a matematika révén tárja fel a szintézis alapvető funkcióját. Első látásra, a matematikai igazságok a priori és analitikus ítéletek, mivel mindig szükségszerűek és általánosak: az olyan tételek mint, 'a háromszög szögeinek összege mindig két derékszöggel egyenlő', vagy a ' $7+5=12$ ' az értelem matematikai műveleteinek a tapasztalattól független szükségszerű eredményei. Kant azonban tagadja a tapasztalati függetlenség tézisét. Mind a geometria, mind az aritmetika a tapasztalatra vonatkoznak, mert szemléleti konstrukciók. Tulajdonképpen értelemben, a matematikai axiómák a tiszta szemléleti formák tulajdonságait határozzák meg.

A geometria ahhoz, hogy fogalmilag meghatározott tételeit bizonyítsa, mindig konstrukcióhoz folyamodik. A geométer nem jutna sehová ha analitikusan járna el mert, a háromszög fogalmából nem vezethető le szögeinek összege. Amikor a fenti tételt bizonyítja, „először is háromszöget készít, majd az egyik oldallal párhuzamosan egyenest húz. Végül ezen az ábrán megmutatja, hogy a tétel - már belátott tételek során - visszavezethető az axiómákra”<sup>26</sup>

A bizonyítás művelete, tehát eleve feltételezi a mértani alakzatok szerkesztését melyeknek tulajdonságai és viszonyai visszavezethetők az eukleidészi geometria alapelveire. Azonban, annyira az axiómák, mint az alakzatok számára nélkülözhetetlen mind az egységes tér képze, mind a vonalak használata, melyek tulajdonképpen egymás mellett lévő pontok szukcessziója, avagy szintézise.

Az algebra, a geometriával analóg eljárást mutat fel. A '7' és az '5'-ös számok fogalmából sohasem következtethetünk a '12'-es számra mint összegükre. Azt, hogy egy csapásra kimondjuk a '12'-t annak tudható be, hogy a műveletet már számtalanszor végrehajtottuk, és már eleve ismerjük a végeredményt. Az eljárás azonban nem érvényes a teljes összeadás folyamatára kiterjesztve, mert amikor nagy számokat adunk össze, összegüket közvetlenül nem áll módunkban meghatározni. A végeredményt úgy nyerjük el, hogy az egységet szukcesszív módon hozzáadjuk az egységhez. Példánk

---

<sup>26</sup> Tengelyi i.m., 97.o.

esetében, az első hét egységhez hozzáadom sorban a következő öt egységet és megkapom a 12 egységet, mely révén a '12'-es szám fogalmát sajátítom el.<sup>27</sup>

Kant meg volt győződve arról, hogy az eukleidészi geometria és az algebra tulajdonképpen az idő és a tér axiómáit alkotják, és az objektív tapasztalat tudományos-matematikai deskripcióját hozzák létre. Ezért vezeti le a matematikát a tiszta szemlélet formáiból és radikálisan ráutalja az időre és a térre. A tér és az idő képzeete kölcsönzi azt a szintézist, mely bármilyen matematikának az alapja. Az algebrai műveletek a pontok szukcesszív szintézisét feltételezik, amely csak időben mehet végbe és ezáltal az idő tulajdonságaihoz igazodik. Az eukleidészi geometria szabályok révén rögzíti a térbeli szintézis tulajdonságait, ahol az egyszerre létezőt áll módunkban megjeleníteni. Ebből kifolyólag, a szemléleti konstrukció olyan a priori és szükségszerű igazságok lehetőségét fedte fel, melyek a tapasztalat transzcendentális dimenziójában tartózkodnak és minden tudományos ítékezés előfeltételei.

A matematikai ítéletek, tehát az általánosabb a priori és szintetikus ítéletekből származnak. Az utóbbiaknak két külön 'feladatot' kell teljesíteniük: egyfelől lehetővé kell tgyék a legáltalánosabb terminusokban megtörténő leírást és osztályozást, másfelől pedig, egyedi estekre kell alkalmazzák a szóban forgó deskripciókat és klasszifikációkat. Kant tizenkét ítéletfajtát különít el, melyeket négy egyenlő csoportba (mennyiség, minőség, viszony és modalitás) besorol. A tizenkét ítéletnek ugyanannyi kategóriát feleltet meg. A kategóriák, az értelem legáltalánosabb tapasztalatra vonatkozó fogalmai, és eredetükre nézve nem empirikusak, hanem tiszta és a priori képződmények. Azzal, hogy kötelezően a tapasztalatra vonatkoznak, alapvető funkciójuk a szintézis, hiszen minden lehetséges egyedi eset besorolható alájuk és egységgé formálják a tapasztalatot: „ez a fogalom tehát szükségszerűséggel ruhazza föl a sokféleség szintézisében létrejövő egységet.”<sup>28</sup>

Léteznek azonban némi nehézségek az ítéletek és a kategóriák vonatkozásában. Beszélhetünk körköröségről vagy apóriáról, mert Kant egyfelől a kategóriákat az

---

<sup>27</sup> A matematika filozófiai megalapozása szakít az öt megelőző hagyománnyal. Első sorban Kant elveti azt a platóni értelmezést, amely a számokat és az alakzatokat ideáknak, vagy önálló létezőknek tekintették. Ha úgy tekintünk a matematikai képződményekre mint a tapasztaló szubjektumtól független és önálló entitásokra, mindig öncsalás áldozatai vagyunk azáltal, hogy az elme az emberi fejben születő gondolatot a gondolkodástól független létezőnek tünteti föl. Másodszor, Kant a pusztán formális logikai észigazságokból levezetett matematikai ítéletek tételét is egyaránt visszautasítja. Leibniz filozófiájában van megfogalmazva az a tétel, hogy a matematikai igazságok az ellentmondás tételéből bizonyíthatók. A kanti álláspont a fordítottját állítja, miszerint a matematikai tételek révén kialakuló ellentmondásmentesség épp a szukcesszív szabályainak eredménye. Vö. Uo. 101.o. skk.

<sup>28</sup> TÉK., 125.o.

ítéletekből vezeti le, mivel a kategóriák csak a szintetikus ítéletek által jelennek meg, másfelől pedig a tapasztalat struktúrája vonatkozásában úgy tűnik, hogy az a priori és szintetikus ítéletek csak a kategóriák alkalmazásával lehetségesek. Strawson eleve gyanúsna és mesterkéltnek találja az ítéletek és a kategóriák pontos megfeleltetését, Heidegger pedig egyértelműen cáfolja a kategóriák levezetését az ítéletekből, és az ítéletek táblázatára, nem mint a kategóriák ‘forrására’, hanem mint ‘minden értelmi fogalom fölfedezésének vezérfonalára’ tekint.<sup>29</sup>

Vannak utalások arra, hogy a kategóriák mégis korábbiak mint az ítéletek. Ugyanis Kant a szemlélet-fogalom dualitás mentén halad tovább és a transzcendentális dedukcióban minden szintézis legfelső tételét fejti ki, amelynek értelmében a megismerés a tapasztaló szubjektum tudatában szerveződik. Számára nélkülözhetetlen lesz kimutatnia azt, hogy a szintetikus egységet az értelem hozza létre a kategóriákra támaszkodva, és a kategoriális megismerés által a pusztán szubjektív eredetű tapasztalás objektív ismereteket tartalmaz a dolgokról.

#### **D) A transzcendentális dedukció célja**

Az egyetemes és szükségszerű keretet nem a világban megtapasztalt dolgok adják, hanem fordítva, a tapasztaló szubjektum vetülete a megtapasztalandó világban. A tapasztalatban mindig valami több van, mint az, amit a tapasztalat ‘szolgáltat’ számunkra, amint a szemlélet a priori formái bizonyítják – a tapasztalat tényében adódik, hogy a tapasztalatban a priori képzeteket használunk. De a *quid facti* kérdést hamarosan a *quid juris* kérdés követi, mely az ítéletek helyességét és a fogalmak jogos használatát taglalja.

A tapasztalat nem pusztán a receptivitás terméke. Befogadjuk az érzéki adatokat, de ugyanakkor elrendezzük őket és ítélünk a dolgokról, elménk spontán közreműködése révén. Az ítéletek formái általános és szükségszerű tiszta fogalmakhoz vezetnek vissza, melyeket az értelem a priori módon alkalmaz a természet jelenségeire. A dolgok mint jelenségek, „affektálnak minket, amennyiben passzív és receptív szubjektumok vagyunk.”<sup>30</sup> Ám Kantnak azt is meg kell magyaráznia miként lehetséges, hogy ugyanazon szubjektum aktív képességeinek vannak szükségszerűen alávetve az elszenvedett affekciók. Gilles Deleuze következőképpen fogalmazza meg a problémát:

---

<sup>29</sup> Heidegger i.m., 84.o.

<sup>30</sup> Gilles Deleuze: *Hume és Kant*, ford. Ullmann Tamás, Osiris, Budapest 1998, 220.o.



„miért és hogyan van az, hogy a tapasztalatban mutatkozó adottság szükségszerűen ugyanazoknak az elveknek van alávetve, mint amelyek a priori módon irányítják képzeiteinket? Ez a jog kérdése.”<sup>31</sup>

A quid juris tisztázása a transzcendentális szféra taglalását igényli. A *kategóriák dedukciója* megpróbálja kimutatni, hogy a tapasztalat szükségszerűen alá van rendelve a priori és szintetikus ítéleteinknek. A kanti terminológiában ‘dedukció’ annyit jelent mint ‘jogigény’ és a transzcendentális dedukció számot akar adni, hogyan birtokolhatunk tiszta ismerteket. Tulajdonképpen azt akarja megmagyarázni, hogy miként vonatkoztathatjuk a fogalmakat a priori módon a tárgyra.

A dedukció feladata lesz ‘kiszabni’ azt az a priori formális keretet, amely a dolgok megismerésének lehetőségeit tartalmazza, kapcsolatot teremtve fogalmiság és szemlélet között. Kant tisztában van azzal, hogyha a tárgyak úgy jelennének meg számunkra, hogy nincsenek szükségszerű viszonyban az értelem funkcióival, akkor a gondolkodás szubjektív feltételeként működő fogalomhasználat nem lehetne objektíve érvényes. A tisztán értelmi fogalmak olyan képzetekre vonatkoznának, melyek nem biztos, hogy a valóságos tapasztalatban adottak volnának, és ennek következtében, a tudást nem lehetne megkülönböztetni a képzelgéstől.

A transzcendentális dedukció elvének tűzi ki, hogy a kategóriák a tapasztalat lehetőségeinek a priori feltételei, akár a receptivitás, akár a spontaneitás vonatkozásában. Ezért cáfolja az empirizmus tézisé, amely szerint az észlelés a fizikailag létező tárgy utólagos lenyomata és azt kell bizonyítania, hogy a tárgy képze az észlelést meghatározó a priori szabályok szerint alakul meg mind a szemléletben, ahol a tárgy adva van, mind a gondolkodásban, ahol a fogalom révén elgondoljuk a tárgyat.

a) az első kiadás dedukciója, vagy az *A dedukció*

Amikor valamilyen konkrét tárgyat észlelek négy mozzanat fonódik össze: tudatában vagyok annak, hogy a tárgyat észlelem; a tárgyat fogalma által azonosítom; az észlelt tárgy részei ugyanazon tárgy aspektusai, és amikor a teljes tárgyat magam elé idézem, képes vagyok minden részét megjeleníteni; legvégül pedig, a tárgyat alkotó és a tárgyon kívüli érzéki sokaságot egyetlen koherens látvánnyá alakítom át.

---

<sup>31</sup> Uo. 219.o.

Kant a négy mozzanatnak, négy összefüggő egységet alkotó transzcendentális funkciót felelt meg: a tudat és a tárgy korrelációjának eredendő egysége, a rekogníció, a reprodukció és az apprehenzió a priori szintéziseit.

A transzcendentális korreláció kötelezően a priori, mivel bármilyen egység alapja, és nem lehet más, mint a tudat eredeti és szintetikus egysége, melyet Kant a transzcendentális *appercepció* szükségszerű egységének nevez.

Az appercepció két különböző kérdésre ad választ: első sorban arra, hogy képzeink összekapcsolását az elme tevékenységének tulajdoníthatjuk, másodszor pedig, hogy a szintézis önmagunk azonosságának tudata is, mivel tudomást szerzünk arról, hogy a képzet azért az *enyém*, mert *én* kapcsoltam össze. Következésképpen, az appercepciónak köszönhető, hogy egymásba fonódva haladnak az objektív világ leírását szolgáló ítéletek és az egyedi szubjektív tapasztalás menete. Azonban a kapcsolat csak úgy lehetséges, ha a tapasztalás rendelkezhet önreflexivitással - ezért nem elégséges a pusztá percepció, hanem az appercepció szükséges, mivel helyet biztosít a tapasztalás gondolatának is. Strawson a következőképpen igazolja a kanti gondolatmenetet: „a tapasztalás bármely menetének, amelyről koherens elképzelést tudunk alkotni, potenciálisan egy önmaga tudatában lévő szubjektum tapasztalásának kell lennie, és mint ilyennek, fel kell mutatnia olyan belső, fogalom biztosította összekapcsolódást, amely azt (legalább részében) egy objektív világ tapasztalásaként konstituálja; s ezt a világot úgy fogjuk fel, mint ami meghatározza magát e tapasztalás menetét.”<sup>32</sup>

Az appercepció egységében egyszerre adódik a transzcendentális tudat és a transzcendentális X tárgy. Az utóbbi nem rendelkezik semmilyen fajta konkrét tulajdonsággal, hanem a tudat formális egységét idézi elő a megismerés folyamatában. Ezen a ponton lehet, hogy Kant megelőlegezte a husserli fenomenológia azon alaptételét, *hogy minden tudat tárgytudat*. Bármilyen tudatos vonatkozásban van tárgyi korrelátum és a korreláció minden fogalmi és minden tárgyi egység a priori alapja.<sup>33</sup>

Az appercepció tárgyi vonatkozása szabályozza a tapasztalatot. Az észlelésre vonatkozó szabályozás határolja el a tapasztalás két módját: vannak pusztán szubjektív jellegű tapasztalatok, szabálytalanok és illúziókat keltők, és vannak az objektív tapasztalatok, amelyek szabályosak és függetlenek a pusztán szubjektív állapotoktól. A

---

<sup>32</sup> Strawson i.m., 157.o.

<sup>33</sup> Tengelyi a következőképpen fogalmazza meg a gondolatot: „Emlékszünk, miként fordul Kant a metafizika kudarcait látva a tárgyak helyét az ismeretekhez. ‘Szubjektum objektum helyett’ – hangzott az új megközelítés vezérszava. (...) Végeredményük ugyanis abba a tézisbe sűrítendő, hogy *nincs öntudat tárgytudat nélkül*, vagy mint kant mondja, a ‘transzcendentális tudatnak’ elmaradhatatlan *korrelátuma* a

tapasztalat összekapcsolását irányító szabályok a kategóriák, mint az általában vett tárgy fogalmai. A kategóriák a tudat formális és objektíváló egységét tükrözik mint az általános X-tárgy predikátumai, és nem másak mint a tudat tulajdonképpeni egység-funkciói. A megismerés folyamatában minden tárgyat eleve relációkban helyezünk el, és azért rendelkezik a tárgy bizonyos állandósággal (szubsztancia), valaminek az oka vagy az okozata (kauzalitás), vagy kölcsönviszonyban van valamilyen más tárgyal.

A kategóriák kizárólag csak az egyetemes tapasztalat lehetőségét biztosítják számunkra. Ezért a kategóriák nem 'levezethetők' a konkrét módon meghatározott észlelésből, és nem egyenrangúak az utóbbira vonatkozó empirikus fogalmakkal. Az empirikus fogalmak nem szükségszerűek és a tapasztalat kialakulásának folyamatából adódnak számunkra: egy bizonyos tárgyat zöldnek észlelünk, de a zöld nem a tárgy szükségszerű alkotóeleme, és nem tárgyiségének általános feltétele. Ezzel szemben, nem gondolhatjuk el a tárgyat, hogy ne lenne szükségszerűen szubsztancia, és hogy a szubsztancialitás ne lenne a tárgyiség általános feltétele.

Az X tárgy révén lehetséges a tárgy mint tárgy fogalma, ahol a fogalom nem más mint az a szabály, amely az egységre vonatkozik a szemléleti sokféleségében. A konkrét, empirikus tárgy-fogalmak a tárgy mint tárgy fogalmára vonatkoznak szükségszerűen úgy, hogy a kategóriáknak vannak alárendelve. A művelet egyaránt érvényes a külső és a belső észlelésre, mert amikor a tudat önmagát veszi tárgynak, akkor a meghatározott tartalmakkal rendelkező empirikus tudat(állapot)ok ugyanazon eredendő és egységes tudat megnyilvánulásai. A közös eljárás az affekció és önaffekció párhuzamában érhető tetten. A külső tárgy affekció révén, létrehozza a szubjektumban az érzetet, amelyet a szemléletben jelenít meg. Önaffekció révén pedig, az értelem a belső érzéket határozza meg, ahol a lélek önmagára gyakorol hatást, és a lelki képességek szintetikus egységéből 'belső tárgyat' hoz létre, amelyet a megismerés folyamatának vet alá.

A tapasztaló tudat transzcendentális egysége teszi lehetővé, hogy a tárgyat fogalmak révén ismerjük meg, és hogy a képzetek sokaságát egyetlen képződmény alá soroljuk be. A művelet - mely révén a tárgyat fogalma révén felismerjük - egy speciális szintézisének köszönhető és Kant a *rekogníció* szintézisének nevezi.<sup>34</sup>

---

'transzcendentális tárgy'." Tengelyi i.m., 129.o.

<sup>34</sup> Heidegger a következőképpen magyarázza a fogalmak keletkezésének folyamatát, a kanti felfogáson belül: a fogalmak reflektált és egyedi megjelenítéseket átfogó egységek. Eredetükre tekintve a reflexióból származnak és két különböző módon alakulnak meg: mint empirikus fogalmak, melyek leolvashatók a jelenségekről, és mint tiszta értelmi fogalmak (kategóriák), melyeknek tartalma leolvashatatlan a

Ahhoz, hogy a rekogníció fogalombeli szintézise lehetséges legyen, minden áron át kell hidalnunk az érzékelés és az értelem szakadékát. Az áthidalás *képzelőerő*- vagy *képzelőtehetség*nek tulajdonítható, annak a sajátos képességnek, mely közvetít az empirikus valóság és az értelmi fogalmiság között. Kant számára a képzelőtehetség „az emberi lélek alapképessége”<sup>35</sup> és lényegszerűen duális természete van. A képzelőerő egyfelől érzéki, mert a szemléleti sokaságot egyetlen látványban foglalja össze és a szemléleti formák általános feltételeinek rendeli alá, másfelől pedig intellektuális, mert reflexió által az érzékelés szintézisét a fogalmi egységre vonatkoztatja.

A képzelőtehetség alapvető feladata a prezentáció. A szemléletben a benyomások sokasága adatik számunkra, ahol még bizonyos tárgyak nincsenek elhatárolva. Az, hogy a szemlélet különféle elemei egységesen jelennek meg, hogy a jelenségek térben és időben rendeződnek, összeillesztések által jön létre, amely a képzelőerő tevékenységét tükrözi.<sup>36</sup> A szintézis, melyet végrehajt „nemcsak a sokféleségre vonatkozik, ahogy az megjelenik a térben és az időben, hanem a térnek magának és az időnek magának a sokfélesége.”<sup>37</sup> A műveletet, amely révén végigmegyünk a sokféleségen és azt összevonjuk, egyetlen képzetben, Kant az *apprehenzió* szintézisének nevezi. Az apprehenzió szintézise a priori módon végződik, a tér és az idő egyetemes képzeteiben illesztve a tér- időbeli empirikus képzeteket.

Az apprehenzió szintézisére épülnek képzelőtehetség *produktív* és *reproduktív* szintézisei. A produktív szintézis a priori és a sokféleség ‘látványszerű’ összekapcsolását hajtja végre. Amikor egy dolgozószobát aktuálisan észlelünk, végigmegyünk az ott megjelenő tárgyakon. A keletkező jelenségek sokasága adja majd meg azt az összképet, amelyet szemlélünk.

A képzelőtehetség reproduktív szintézise szintén a tapasztalat a priori struktúrájában keletkezik és egyrészt a produktív szintézis lényeges korrelátuma, másrészt pedig a megismerés folyamatának önálló módja. A reprodukció képessége nélkül elfelejtenénk az előző jelenségeket és soha nem lennénk képesek teljes észleleteket kialakítani. A képzetek társítása szabály révén történik meg, melyet Kant a *képzetek asszociációjának* nevez. Ha jelen észleletünkben már nincsenek meg a tárgy előbb észlelt részei, mégis képesek vagyunk azokat megőrizni és előidézni, és az észlelt tárgy teljes látványát megalkotni. A visszaemlékezés esetében, a reprodukció képessége

---

jelenségekről. Vö. Heidegger i.m. 80.o. skk.

<sup>35</sup> TÉK., 660.o.

<sup>36</sup> Vö. Joseph Moreau: *Intuition et appréhension*, Kant Studien 1972, 283-298.o.

önálló és ő hozza létre a szintézist, mert előidézi a már észlelt tárgyat aspektusaival együtt. A reprodukció szintézisének köszönhetően, módunkban áll a jelenségeket reprodukálni, újramegjelenítés révén.

A kategóriák dedukciójának lényeges mozzanataként lepleződik le, hogy az értelem az appercepció egységét a képzelőerő szintézisére vonatkoztatja, mert a vonatkoztatás következtében a tiszta értelmi fogalmak jogosan használhatók: „...az értelemben tiszta a priori ismeretek foglaltatnak, melyek minden lehetséges jelenség vonatkozásában tartalmazzák a képzelőtehetség tiszta szintézisének szükségszerű egységét. Ezek azonban a kategóriák...”<sup>38</sup>

A vonatkoztatásból kifolyólag, a kategóriák tulajdonképpen fogalmi formában megjelenő hibrid képződmények, ahol az eredendő tapasztaló tudat és a tiszta megjelenítés egymásba ötvöződnek. Általuk lesz az értelem a tapasztalásban észlelt szabályok elsődleges elve, és általuk konstituálódik a jelenségekre kiterjedő törvényszerűség, amely minden jelenséget az objektivitás feltételeinek vet alá. „A kategória adja tehát a képzelőerő szintézisének azt az egységet, amely nélkül a szintézis nem nyújtaná nekünk semmiféle ismeretet.”<sup>39</sup> A szabályosság involválja, hogy bármilyen objektív tapasztalás az *egyetlen objektív világ egységes tapasztalásának* a része, és mint rész, mindig az egészben integrálható.

A képzelőtehetség érzéki szintézise azonban nem elégséges feltétel, mert nem von szükségszerűen maga után tárgyi korrelátumot. Deleuze megfogalmazásában, „ami a megismerést alkotja, az nem egyszerűen az az aktus, ami által a sokféleség szintézisét végrehajtjuk, hanem egyszersmind az az aktus, ami által a reprezentált sokféleséget egy tárgyra vonatkoztatjuk (rekogníció: ez egy asztal, ez egy alma, ez egy ilyen és ilyen tárgy...)”.<sup>40</sup>

A tárgyi korrelátum csak a tárgy fogalma révén válik lehetségessé, amely a tudat tevékenységét feltételezi. Az asszociáció empirikus szabályszerűségének a priori transzcendentális alapja kell, hogy legyen, amely nem más mint az appercepció szintetikus egysége. A tudattartalmak szükségszerűen szintetikus egysége - mint az objektivitás általános formája - biztosítja, hogy a szemlélet az általános, de konkrét szituációban egyedi X-tárgyra vonatkozzék.

---

<sup>37</sup> Deleuze i.m., 220.o.

<sup>38</sup> TÉK 657.o.

<sup>39</sup> Deleuze i.m., 223.o.

<sup>40</sup> Uo. 222.o.

Az appercepció és a képszerű szintézis kapcsolatának igazolása komoly nehézségek elő állítja Kant elméletét. Mi garantálja, hogy a benyomások, amelyek a pusztán receptivitásban adódnak, megfelelnek az appercepció egységének? Az *A dedukció* a jelenségek szükségszerű *affinitásának* tézisével igazolja a kapcsolatot. Az affinitás közvetít az apprehenzió és a rekogníció között, azaz összeilleszti az érzéki feltételt a fogalmi feltétellel. Ennek következtében, a jelenségek asszociációja objektív módon valósul meg, mert az egyetemes szemléleti szintézis ‘egynemű’ a kategóriák által végrehajtott szintézissel.

Az affinitás tézise a jelenségek asszociációját, melynek alapja a tárgyban van a szubjektív feltételnek felelteti meg, melynek alapja az appercepció egysége. Ebből kifolyólag az affinitást ambivalencia jellemzi: egyfelől a jelenségek asszociációját visszavezeti a transzcendentális szubjektív feltételre, másfelől olyan szabályszerűség által szervezi az érzéki sokféleség keletkezését, amely lehetővé teszi az a priori fogalmak alkalmazását.<sup>41</sup> A jelenségek affinitásból származik tehát, a tapasztalat egyetemes és objektív struktúrája, ahol az empirikus asszociációk az egyetemes struktúra esetei. Azonban eldöntetlen marad, kinek is tulajdonítható az affinitás: az értelem, vagy a képzelőtehetség hozza létre és határozza meg az objektív asszociáció menetét? Látni fogjuk, hogy Kant hezitál a válasz kapcsán, és lényegesen módosítani fogja elméletét.

Az *A dedukció* két külön úton igazolja a kategóriák jogos alkalmazását. Kant bizonyára azt gondolta, hogyha két megközelítés egybeesik, akkor elégséges érv arra tekintve, hogy a kapcsolat szélső elemei szükségszerűen egymásra vannak utalva.

Az *első út* fentről lefelé tart és a tudatból indul ki. Az eredendő appercepció egységes alap, ahol a tárgy általános fogalma a tiszta értelmi fogalmakkal van szükségszerűen összekapcsolva. Az eredendő strukturális összefüggés minden fogalmi tárgyismeret lehetősége. Ahhoz, hogy a tárgyismeret folyamat lehetséges legyen, egy bizonyos dolgot azonosnak kell elgondolni, és egységesnek megjeleníteni. A tárgy fogalmában kapcsolódik össze az aspektusok sokasága, és így alakul ki a tárgy szemléleti beteljesülése. A szemléleti beteljesülés azt bizonyítja, hogy a képzelőtehetség apprehenziója és reprodukciója biztosítja a tapasztalat számára az érzéki referenciát, és az eredendő appercepció szükségszerűen rá van utalva az érzéki szemléletre.

---

<sup>41</sup> Az affinitásról ambivalenciájáról lásd Bernard Barsotti: „Qu’est -ce que l’affinité transcendentale?”, Philosophie 1999, 31-54.o.

Kant lényegesnek tartja, hogy az érzéki sokaságból is kiindulva a kategóriák szükségszerű alkalmazását bizonyítsa. Tehát a ‘második út’ az empiriával veszi kezdetét, az észlelt jelenséggel adódó érzéki sokaságból. Azonban az sokféleség nem adódik akárhogyan, hanem egyetlen képpé formálódik, mely a képzelőtehetség szintézisének az alkotása: „van tehát bennünk valamilyen aktív képesség e sokféleség szintézisének elvégzésére, amit képzelőtehetségnek nevezünk, s amelynek közvetlenül az észleletekre gyakorolt tevékenységét apprehenzióknak nevezem.”<sup>42</sup>

A képzelőerő aktív képessége úgy kapcsolja össze a sokféleséget, ahogyan az a szemléletben megjelenik. Mindenekelőtt szubjektív tevékenység, ahol a képek sorai összekapcsolódnak egymással és meghatározott összefüggéseket alkotnak. A szubjektív ok, amely szabályszerűen kapcsolja össze az érzéki adatokat, a képzetek asszociációjának elve. A képzelőtehetség tevékenysége nem merül ki a képzetek szubjektív-szabályszerű összekapcsolásában. Az egyes empirikus tartalommal rendelkező tudatállapotok egyetlen tudatra vonatkoztatja, „hisz csak azért mondhatom minden észleletnél, hogy tudatos a számomra, mert minden észleletet egyetlen tudathoz (az eredendő appercepcióhoz) sorolok.”<sup>43</sup>

Ebből kifolyólag szükségszerűen következik, hogy az empirikus tartalmak egyetlen tudatban egyesüljenek. Következésképpen, a fogalmi struktúra a szemléletre vonatkozik és a jelenségek asszociációja nem pusztán szubjektív módon, hanem objektíve is érvényes.

Az *A dedukció* gondolatmenetében a képzelőtehetség kiemelkedő szerepet kap azáltal, hogy kapcsolatba hozza egymással a szemléleti sokféleségét és a fogalmi azonosságot. „A két szélső pólus, azaz érzékelés és értelem a képzelőtehetség e transzcendentális funkciója révén szükségszerűen össze kell függjön, különben azok jelenségeket adnának ugyan, de nem egy empirikus megismerés tárgyait, vagyis nem eredményeznének tapasztalatot. Az igazi tapasztalat a jelenségek apprehenziójából, asszociációjából (reprodukciójából) s végül rekogníciójából áll, az utóbbi, mely a legmagasabb rendű (a tapasztalat csupán empirikus elemei közül), olyan fogalmakat tartalmaz, amelyek a tapasztalat formális egységét és vele együtt az empirikus megismerés minden objektív érvényességét (igazságát) lehetővé teszik. A sokféleség

---

<sup>42</sup> TÉK., 658.o.

<sup>43</sup> Uo. 659.o.

rekogníciójának ezen okai, amennyiben csupán általában egy tapasztalat formájára vonatkoznak, a kategóriák.”<sup>44</sup>

A transzcendentális képességek<sup>45</sup> a priori egysége tesz lehetővé bármilyen objektív és empirikus alkalmazást. A tapasztaló szubjektum üresen és tartalom nélkül használná a kategóriákat, ha a tiszta képzelőtehetség nem biztosítaná az érzéki sokféleség a priori szükségszerű egységét. Az utóbbi szintézisének következtében válnak a kategóriák az értelem regulatív funkcióivá, amelyek alá minden objektivitás besoroltatik és amelyek által bármilyen egyedi megjelenés konstituálódik. Az egyetemes és transzcendentális struktúrában a természet mint a jelenségek foglalatja, azonosul elménk képzetivel, és az értelem lesz a természet törvényhozója. A gondolatmenetet Deleuze a következőképpen foglalja össze: „így értve törvényadó az értelem: kétségtől nem árulja el nekünk azokat a törvényeket, melyeknek ez vagy az a jelenség engedelmeskedik anyaga tekintetében, ám olyan törvényeket alkot, melyeknek a jelenségek alá vannak vetve formájuk tekintetében, oly módon, hogy egy általában vett *érzékelhető Természetet* ‘képezzenek’”.<sup>46</sup>

b) a második kiadás dedukciója, vagy a *B dedukció*

A második kiadás lényegesen módosítja a kategóriák jogszerű alkalmazásának elméletét. A szintézis végrehajtásának műveletében a hangsúly az appercepcióra helyeződik, a képzelőerő tevékenysége pedig a háttérbe szorul. A váltás már mindjárt a B dedukció bevezető részeiben észlelhető, amikor azt olvashatjuk, hogy „...és valamennyi képzetünk közül egyedül a kapcsolat nem származhatik tárgyaktól; ez csupán a szubjektum alkotása lehet, lévén az összekapcsolás a szubjektum öntevékenységének aktusa.”<sup>47</sup> Majd rövidesen, Kant így folytatja: „...hisz minden csak azáltal jelenik meg összefüggőként a képzetalkotó tehetség számára, hogy az értelem összefüggést vitt belé.”<sup>48</sup>

A transzcendentális appercepció a megismerés alapvető és mindent megelőző mozzanata, mert általa azonosul a tudat egysége és a formális objektiváció. Az appercepció a gondolkodásban nyilvánul meg: „a ‘Gondolkodom’ képzet egységét az

---

<sup>44</sup> Uo. 661.o.

<sup>45</sup> érzékelés-értelem-képzelőtehetség

<sup>46</sup> Deleuze i.m., 225.o.

<sup>47</sup> TÉK., 142.o.

<sup>48</sup> Uo. 143.o.



öntudat transzcendentális egységének nevezem, így jelölve a lehetőséget, hogy ezen egység alapján a priori ismeretekhez jussunk.”<sup>49</sup> Ennek alapján úgy tűnik, Kant átveszi a kartéziánus *cogito érvet* és egyetért azzal, hogy a tudat a priori módon szervezi a tapasztalatot, de hangsúlyozza szintetikus voltát: „tehát csak azáltal tudok képzetet alkotni magáról tudatomnak a sok képzetben fennmaradó azonosságról, hogy adott képzetek sokféleségét képes vagyok egyazon tudatban egybekapcsolni, vagyis az appercepció analitikus egysége csupán valamilyen szintetikus egység előfeltétele alapján lehetséges.”<sup>50</sup> A módosításból fakadóan, a *cogito* mindig szintetikusan jár el mert azáltal, hogy a tapasztaló szubjektum gondolkodik, mindig valamilyen tárgyat gondol, amelyre a megjelenített sokféleséget vonatkoztatja.

Descartes tétele ‘gondolkodom, tehát vagyok’ szükségszerű kapcsolatot feltételez a létezés és a gondolkodás között, ahol a gondolkodás határozza meg a létezést, mint tudatos létet. A gondolkodás közvetlen vonatkoztatása a létre azonban analitikus eljárás, mert csupán kijelenti a tudat önazonosságát, de nem biztosítja az ismeretek kiterjesztésének érzéki feltételét. Kant többször hangsúlyozza, hogy különbség van ‘a dolgot elgondolni’ és ‘a dolgot megismerni közt’. Az emberi értelem nem pusztán gondolkodó, hanem szemlélő értelem is. Az embernek nem áll módjában úgy megismerni a dolgokat, beleértve önmagát is, hogy elgondolva létre is hozza őket, hanem épp fordítva, az elme spontaneitása az érzéki affekciókkal kell összhangba kerüljön.

Következésképpen, a gondolkodást tehát nem lehet közvetlenül a létezésre vonatkoztatni. A második kiadás dedukciójának 25. paragrafusának lábjegyzetében találjuk meg azt a nélkülözhetetlen feltételt, amely összekapcsolja a gondolkodást a léttel: „a ‘Gondolkodom’ létezésem meghatározásának aktusát fejezi ki. A létezés tehát már adva van e tétel által, de még nincs adva a mód, ahogyan létezésemet meg kell határoznom, azaz ahogyan a hozzá tartozó sokféleséget meg kell határoznom önmagamban. Ehhez önszemlélet kell, melynek alapja egy a priori módon adott forma, az idő: az utóbbi érzéki természetű, és a meghatározandó receptivitásához tartozik.”<sup>51</sup>

A transzcendentális appercepció én-je lényegszerűen vonatkozik az időre, mert az emberi tudat alapvető sajátossága nem csupán (ön)azonosságának bizonyossága, hanem az időbeliség és a módosulás. A tárgyi korrelátum eleve az időben, mint

---

<sup>49</sup> Uo. 144.o.

<sup>50</sup> Uo.

<sup>51</sup> Uo. 160.o.

előzetesen befogadó egyetemes szemléletben jelenik meg. A korreláció fordította is érvényes, mert az idő sohasem jelenik meg 'üresen', hiszen mindig valami betölti.

Az általános időbeliség tétele már az első kiadásban meg van fogalmazva, ahol Kant azt írja, hogy „bárhonnan eredjenek is képzeink, akár külső dolgok, akár belső okok idézzék elő őket, keletkezzenek bár a priori vagy - mint jelenségek - empirikus úton, az elme modifikációiként mégis a belső érzékhez tartoznak, s mint minden ilyen ismeretünk, végeredményben a belső érzék formális feltételének, azaz az időnek vannak alávetve, mint amiben ezeket rendezni - összekapcsolni és egymáshoz viszonyítani - kell”.<sup>52</sup>

Az apprehenzió szintézisében létrejött idősor révén, Heidegger a jelenségek affinitását egyértelműen az idő-horizontnak tulajdonítja.<sup>53</sup> Azonban, míg az *A dedukció* a hangsúlyt a képzelőerő önálló szintézisére fektette, a *B dedukció*ban az objektív tapasztalat kialakulását az objektív időviszonyok határozzák meg. Az utóbbiak pedig azáltal jönnek létre, hogy az időbeliséget a kategóriák határozzák meg: ilyen módon nyilvánul meg a tapasztaló tudat a tapasztalat folyamatában és a szintézist, melyet végrehajt, időbeli szintézis.

Ebből kifolyólag, a *B dedukciónak* meg kell bontania az Esztétikában megállapított tér/idő szimmetriát<sup>54</sup>. Ha igazat adunk Deleuznek, aki szerint a Cogito valódi értelmezése „önmagamat gondolom, és önmagamat gondolva valamely tárgyat

---

<sup>52</sup> Uo. 645.o.

<sup>53</sup> Heidegger i.m., 114.o.

<sup>54</sup> A létrejövő aszimmetriát a 'szemlélet formája' és a 'formális szemlélet' különbségével magyarázhatjuk. A szemléleti forma mindig a sokféleséget rendezi - így, a tér és az idő a belső, illetve a külső érzék szimmetrikus formái. A formális szemlélet azonban, egységes képzet, amelyet az értelem határoz meg. Az idő formális szemlélete egy végtelenbe előrehaladó vonalhoz hasonló, mely az egymást követő pillanatok sorát rögzíti. A TÉK. 89.oldalán a következő sorokat találjuk: „s képzeljük el az idő múlását valamiféle vonalként, mely a végtelenbe tart, s amelyben a sokféleség csupán egyetlen kiterjedéssel rendelkező sort alkot, és ezért következtetünk e vonal tulajdonságára, kivéve azt az egyet, hogy míg a vonal részei egyszerre léteznek, addig az idő részei egymás után. Ebből az is világossá válik, hogy maga az időképzet szemléletet alkot, mert hiszen valamennyi viszonya kifejezhető a külső szemlélet segítségével.” A koncepció az *idő lineáris és monoton* meghatározásának nevezhető. A meghatározás az időt egyetlennek és abszolútnak képzi el, ahol a szintézis sorban áthalad minden részleten és alapja minden mennyiségi meghatározásnak. A tér formális meghatározásának a lineáris idősor az alapja. A tér tulajdonságait egyetemesen leíró és átfogó geometria, elve a számok (amelyek a szukcesszív szintézis következtében alakulnak meg) és a vonalak használatát feltételezi a szemléleti megjelenítésben, ami az idő szukcesszív szintézisére vezethető vissza. A kanti tételt nem kell félreérteni, miszerint a tér az idő származéka lenne. A tér bármilyen külső jelenséggel adódik, mivel a tárgyakat térbeliként észleljük. Azonban, hogy a külső megjelenítés rendezett legyen, a teret formálisan kell leírunk és ezt az időmeghatározás alapján tesszük. Ehhez még hozzátehetjük, hogy minden mozgás, a térbeli formális keret és a számhasználatot egyaránt használva, csak az időviszonyok alapján határozható meg képletszerűen (formálisan).

gondolok, amelyre a reprezentált sokféleséget vonatkoztatom”<sup>55</sup>, akkor az időbeliség lesz a tárgyészlelés elsődleges feltétele.

Az utóbbi értelmezést osztja Heidegger is, aki arra a következtetésre jutott, hogy már a transzcendentális esztétikában „az idő (...) elsőséget élvez a térhez képest.”<sup>56</sup> Azzal érvel, hogy a megjelenített képzetek elválaszthatatlanok a megjelenítés állapotaitól. Az elmeállapotok azonban mindig időbeliek, mivel az idő a belső érzék általános feltétele. Ennek következtében, a képzetek az idő körébe esnek, mert a megjelenítésben a megjelenített szükségszerűen az időhöz kapcsolódik, és ezáltal alakul ki a külső érzék által meghatározott képzetek ‘időisége’. A tiszta szemlélet központi ontológiai funkciójáról<sup>57</sup> azt írja, hogy: „csak úgy lehetséges, ha egyáltalán, az idő mint tiszta szemlélet egyetemességének a megalapozása, ha jöllehet a tér és az idő tiszta szemléletként egyaránt a ‘szubjektumhoz’ tartoznak, ám az idő eredendőben lakozik benne mint a tér.”<sup>58</sup>

Ha a jelenségek időben vannak és a gondolkodás az időre vonatkozik, akkor Kant számára, az értelem alapvető funkciója lesz, hogy időbeli rendet hozzon létre a szemléleti sokaságban: „az értelem tehát nem találja készen a belső érzékben a sokféleség összefüggését, hanem létrehozza a szintézist a belső érzék afficiálása útján.”<sup>59</sup> Azzal, hogy kiélezi értelem-érzékelés különbségét, igazából az értelem javára teszi, mert az derül ki, hogy „a belső érzéket az értelem határozza meg, s az értelemnek azon eredendő képessége, hogy a szemléletben adott sokféleséget egybekapcsolja, vagyis alárendelje valamilyen appercepciónak (amin a tulajdon lehetősége is nyugszik).”<sup>60</sup>

Azonban nem ‘egyszerű’ egybekapcsolásról van szó, hanem a szemléleti sokféleséget kialakító ‘diszkrét’ befolyásról is: „...az apprehenzió empirikus szintézise szükségszerűen meg kell feleljen az apprehenzió intellektuális szintézisének.”<sup>61</sup> Az ‘intellektuális szintézist’ pedig az eredendő appercepció hajtja végre, „melynek a gondolkodás a szemléletben adott sokféleséget veti alá a puszta kategória révén, s melyet értelmi egybekapcsolásnak (synthesis intellectualis) nevezünk.”<sup>62</sup>

---

<sup>55</sup> Deleuze i.m., 222.o.

<sup>56</sup> Heidegger i.m., 74.o.

<sup>57</sup> A sematizmus elmélet heideggeri értékelésében ki fogok térni az ontológiai problémára.

<sup>58</sup> Heidegger i.m., 76.o.

<sup>59</sup> TÉK., 158.o.

<sup>60</sup> Uo. 157.o.

<sup>61</sup> Uo. 163.o.

<sup>62</sup> Uo. 156.o.

Az intellektuális (értelemszerű) szintézis révén az érzéki sokaság nem képződik önállóan és függetlenül a fogalmi háttérhez viszonyítva, és a szemlélet tulajdonképpen kategoriális szemléletként lepleződik le, mert „az értelem (...) a priori módon elgondolhatja az érzéki szemléletben adott sokféleség appercepciójának szintetikus egységét mint ama feltételt, melynek a mi (emberi) szemléletünk tárgyai szükségszerűen alárendelődnék. A kategóriák, a gondolkodás puszta formái ezáltal tesznek szert objektív valóságra, vagyis ezáltal vonatkoztathatnak tárgyakra...”<sup>63</sup>

A *B dedukció* céljával kapcsolatban egyetértek Szabó Zsigmonddal, amikor azt állítja, hogy „az idő szintézise ennek megfelelően a múlt felé teljesen meghatározott, a jövő felé pedig potenciálisan meghatározható, jól rendezett sokaságot eredményez. Ez garantálja a tapasztalat egységét, potenciálisan teljes predikatív meghatározottságát és ellentmondás-mentességét.”<sup>64</sup>

Annak ellenére, hogy Kant többször kijelenti, hogy a kategóriák kötelezően az empirikus szemléletekre vonatkoznak, „azaz csupán empirikus megismerés lehetőségét szolgálják”<sup>65</sup> az intellektuális szintézis mégsem az empirikus tapasztalatok alapján igazolja a kategóriák jogos alkalmazását. Gyaníthatóvá válik, hogy a szemléleti sokaság mindig egy eleve kvázi-logikailag meghatározott fogalmiság tükrében ‘igazítja’ magát. A koncepció *fundacionista intuicionizmus*ként határozható meg, és van egy nagyon is problematikus előfeltevése. Újból Szabó Zsigmond szavait idézem, amelyek rávilágítanak a nehézség lényegére: „a transzcendentális logika saját magához idomítja és egyúttal torzítja, a saját igényeinek megfelelő alakra szelídíti a tér és az idő tapasztalatát, majd úgy tesz, mintha valami készen talált adottságról csak le kellene olvasni a neki megfelelő fogalmakat.”<sup>66</sup>

Kant feltehetően nem volt tisztában elméletének ‘torzításaival’, de az is lehetséges, hogy nem is tartotta volna problematikusnak, mert filozófiájának egyik fontos feladataként korának tudományának igazolását tűzte ki. ‘Tárgyi bizonyítékok’ álltak rendelkezésére, és a tudományos elméletek kidolgozásának lehetőségeit akarta megalapozni.<sup>67</sup>

---

<sup>63</sup> Uo. 155.o.

<sup>64</sup> Szabó Zsigmond: *A keletkezés ontológiája*, L'Harmattan, Budapest 2005, 54.o.

<sup>65</sup> TÉK., 153.o.

<sup>66</sup> Szabó i.m. 47.o.

<sup>67</sup> „Hogyan lehetséges tiszta matematika? Hogyan lehetséges tiszta természettudomány? Minthogy e tudományok valóban léteznek, ezért velük kapcsolatban igazán úgy helyes föltenni a kérdést: hogyan lehetségesek; mert hiszen valóságos létezésük bizonyítja, hogy lehetségesnek kell lenniök.” TÉK., 66.o.

c) Miért volt szükség az első kiadás megváltoztatására?<sup>68</sup>

Kant az idealizmus híve. Ezt nyíltan elismeri, mivel úgy határozza meg filozófiáját mint szubjektív, vagy transzcendentális idealizmus. Kriticizmusa azonban arra készteti, hogy körültekintően kezelje az idealizmus fogalmát és elhatárolódjon azoktól a változataitól, amelyek számára tarthatatlanok.

A legjobban Berkeley idealizmusától akart eltávolodni, melyet „Az idealizmus cáfolata” alfejezetben, *dogmatikusnak* nevez. Berkeley tagadta a reálisan létező, érzékelhető dolog és az észlelt dolog közötti különbséget. A ***Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről***<sup>69</sup> a következő sorokat tartalmazza: „mert mi mások az említett objektumok, mint az érzékeinkkel észlelt dolgok, és mi mást észlelünk a saját ideáinkon vagy érzeteinken kívül.”<sup>70</sup> Valóságos és észlelt dolog közt nem létezik különbség és csak azáltal, hogy észleljük a dolgokat jelenthetjük ki róluk, hogy léteznek: „lenni (esse) és észleltnék lenni (percipi) számunkra ugyanaz.”<sup>71</sup>

Miután a létező tárgyat az észlelt tárggyal azonosítja, Berkeley számára a tárgyakról szerzett ismereteket csak az ideáknak tulajdoníthatók. Azzal érvel, hogy csak az ideák révén azonosíthatjuk a tárgyakat és csak az elmében létező ideáknak lehetünk a tudatában. Berkeley tagadta az elmén kívüli anyagi testek létezését, vagy legalábbis, közömbös volt létezésükkel szemben a megismerés vonatkozásában. Három érvet hoz fel azért, hogy alátámassza meggyőződését.

Először, az érzetminőségek nem a dolgok tulajdonságai, hanem az elme affekciói: az ízek, a színek, a hideg, a meleg, sőt, a kiterjedés és a forma mindig az észlelés módjától függenek.

Másodszor, a külső dolgokról vagy az érzékelés, vagy az értelem révén szerezhetünk ismereteket. Berkeley, az előbbi érv nyomán bizonyítottnak vélte, hogy az érzékelés nem a külső tárgyakról szolgáltat információkat. Akkor maradna az értelem, de nem rendelkezünk semmiféle alappal, hogy a rajtunk kívüli tárgyak létezésére következtessünk, mivel nem létezik semmilyen szükségszerű összefüggés a dolgok

---

<sup>68</sup>A disszertációnak nem áll szándékában részletesen tárgyalni a kérdést. Bizonyos megfontolásokból, úgy ítélem meg, hogy a lehetséges válasz rávilágít olyan problémákra, melyek az utóbbiakban fontosak lesznek.

<sup>69</sup> George Berkeley: *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről*, ford. Fehér M. István, Gondolat, Budapest 1985

<sup>70</sup> Uo. 177.o.

<sup>71</sup> Uo. 176.o.

rendje és ideák rendje közt.<sup>72</sup> Mi több, az ideák befolyása az elmére nem szűnik meg, ha a fizikai tárgyak nincsenek ténylegesen jelen az észlelés folyamatában. Ebből következően, a külső testek létezése nem szükséges feltétele annak, hogy az ideák az elmében létrejöjjenek.

Harmadszor, ha feltételezzük, hogy létezik egy olyan intelligenciával rendelkező lény, amely számára az érzetek és az ideák szukcessziója hasonló a mieinkkel, de nem a külső testek váltanak ki hatást rá nyilvánvaló, hogy a külső testek nem szükségesek ahhoz, hogy valamit a dolgokról megismerjünk.

Berkeley empirizmusa világossá válik, amikor az ideákat az érzéki benyomásoknak felelteti meg. Tulajdonképpen azon ideák révén ismerünk meg valamit a dolgokról, amelyek az érzéki benyomások erős lenyomatát hordják az elmében, és amelyek szukcessziója szabályosan ismétlődik. Ezekhez viszonyítva, sokkal gyengébbek a fikciókban használt ideák, melyek az érzékelés halvány lenyomatát mutatják fel, és szabálytalanul képződnek az elmében.

A locke-i empirizmustól eltérően, tagadja az absztrakt ideák létezését, mert tarthatatlan az elképzelés, amely szerint az ideák az érzetadatok absztrakt feldolgozása révén keletkeznek. Akkor maguk a külső dolgok lennének az ideák okai, és a dolgok az észlelésen kívül is léteznének. Máshonnan tekintve, a modellként szolgáló általános és absztrakt idea önmagában semmi, mert nem észlelhető és az ideák kizárólag az észlelésben adódnak. A háromszög absztrakt ideája nem létezik, mert bármilyen háromszög bizonyosan észlelt háromszöggént adódik az elme számára. Amikor pedig a geométer a háromszög általános szabályait bizonyítja, akkor a konkrét háromszöget használja úgy, mint általában vett háromszöget azzal, hogy bizonyítása nem feltételezi azokat az elemeket, melyek az illető figurát partikulárisá teszik. Ennek következtében, egy fogalom általános jelentése nem az absztrakt ideáknak tulajdonítható, hanem annak a módnak, ahogyan a fogalmat használjuk.

A legnagyobb megbotránkoztatást Berkeley azzal váltotta ki, hogy elmélete homlokegyenest ütközik a modern fizika előfeltevéseivel. Newton és Galilei mindig a közvetlenül megtapasztalható anyagi testek létezését adottnak vette és az elméleti meghatározásokra úgy tekintettek mint olyanokra, melyek állandó viszonyban vannak az érzékelhető dolgokkal. Kant osztotta a fizikusok előfeltevését, de neki filozófiaiilag kellett bizonyítania azt, ami a fizikus számára nem okozott nehézséget.

---

<sup>72</sup> Berkeley a Descartes által megfogalmazott *res cogitans* és *res extensa* közti különbséget használja.

Kant számára az idealizmusnak azon változata fogadható el, amely szükségszerűen vonatkozik a fizikai tárgyakra. Ezért többször hangsúlyozza, hogy a transzcendentális idealizmus egyszersmind empirikus realizmus is. Realizmusa egyszerre utal arra, hogy a külső testek valóságosan léteznek és a róluk alkotott objektív ítéletek, a tudat valós működésének köszönhetőek.<sup>73</sup> Berkeley ellenében, aki a térbeli dolgokat a képzelet szüleményének tekintette azt az érvt hozza fel, hogy a létezés tudata már eleve bizonyítja az elmén kívüli dolgok létezését. De nem csak Berkeley, hanem Descartes idealizmusát<sup>74</sup> is cáfolja: az utóbbi elismeri a fizikai testek létezését, de a róluk alkotott ismereteket eleve kétségesnek és bizonytalanoknak tartja. Ezzel szemben, Kant leszögezi, hogy az időben létező tudat összefügg az időbeli meghatározással, és a dolgok az időbeliség által konstituálódnak mint jelenségek

A **TÉK.** 1781-es kiadása a képzelőerő és az appercepció együttműködésével igazolta az objektív megismerést. Vessünk egy rövid pillantást arra, amit Berkeley ír a képzelőerőről: „felfogóképességem vagy képzelőerőm nem terjed túl a valódi létezés vagy észlelés lehetőségén.”<sup>75</sup> Igazából az *A dedukció* csak annyiban változtat, hogy elismeri a külső dolgok létezését, amelyek a képzelőerő szintézise révén rendeződnek. Az elismerés azonban nem bizonyítás, mert ha a képzelőerő szintézise azonos a valódi dolgok megjelenítésével, akkor a tudat tárgyainak esse-jük percipi-jük is; avagy, a percipi nem más mint az esse.

Kantnak szemben kell néznie egy másik problémával is. Ha a képzelőerő önállóan és függetlenül tevékenykedik, akkor a tapasztalat menetét formáló szubjektivitás és szingularitás nemcsak a tudat szintjén nyilvánul meg, hanem a megjelenítés módjában is, hiszen ki-ki a maga módján észlelheti a tárgyakat. Semmilyen garancia nincs arra nézve, hogy a jelenségek ugyanolyanokként jelennének meg minden tapasztaló szubjektum számára. A szubjektív észlelési sorok nem feltétlenül ugyanazt a világot hoznák létre, és a kategóriák, melyeket minden tapasztaló szubjektum egyaránt használ, nem egyetlen objektív világra vonatkoznának.

A két nehézség kapcsán hatalmasodik el az objektivitás problémája az 1787-es kiadásban. Ha az első kiadás a megismerés két pólusa között feltételezett egy közös gyökeret, a képzelőtehetséget, amely enyhítette az érzéki passzivitás és értelmi spontaneitás viszonyát, a *B dedukció* kiélezi a szemlélet-fogalom különbséget azért,

---

<sup>73</sup> Husserl terminológiában, megfélelteti a 'real' és a 'reell' fogalmait, ahol az előbbi a valóságos fizikai létezésre, míg az utóbbi a tudat élményeire vonatkozik.

<sup>74</sup> melyet Kant materiális idealizmusnak nevez

hogy a képzelőtehetséget függővé tegye az értelemről. Bár az appercepció révén, a szubjektivitás a tapasztalat irreduktibilis eleme marad, a képzetalkotás az értelem egyértelmű ösztönzésére fog történni. Míg az utóbbi az intellektuális szintézist hajtja végre, az alárendelt képzelőtehetség a képszerű szintézist (*synthesis speciosa*) szervezi. Ezáltal, az értelem objektív egysége elégséges garancia arra, hogy *egyetlen objektív világot konstituáljon*.

Bizonyos nehézségek azonban továbbra is fennmaradnak. Annak ellenére, hogy a megismerésnek mentális és fizikai konstituensei vannak, az alkotóelemek mégiscsak jelenségek, ami nem tulajdonít egyenlő súlyt a tudatállapotoknak és a fizikai testeknek. A második dedukció meggyőz minket arról, hogy a materiális dolgok objektív módon megismerhetők, de a tudatállapotokra fekteti a hangsúlyt. Eltekint attól, hogy bár a tudatállapotok és a fizikai testek rendelkeznek hasonlósággal, az még nem jelenti, hogy egyforma realitással bírnak. Marad továbbra is valamilyen 'töredék', amely nem hozza teljesen fedésbe az elme ideális összefüggéseit a fizikai tárgyak tulajdonságaival.

Zárjuk le a dedukció(k) kapcsán felmerült fejtegetéseinket Heidegger általános következtetésével. A kopernikuszi fordulat leírja a *tárgyiság horizontjának* keletkezési folyamatát, ahol „a tiszta szemlélet és a tiszta értelem a priori egysége 'képezi meg' azt a játéktér, amelyben minden létező szembekerülhet velünk.”<sup>76</sup> Következésképpen, a létezőt csak mint *jelenség* ragadhatjuk meg, hiszen a 'megképezés' annak a lényeges módosulásnak az eredménye, amely kizárja az önmagukban létező dolgokat a megismerés horizontjából. A megismerés tárgya elveszíti semlegességét, hiszen eleve igazodnia kell a tapasztaló szubjektum felfogó képességeihez - amihez még hozzátehetjük, hogy nem áll módunkban megismerni a dolgok azon tulajdonságait, amelyek hozzáférhetetlenek számunkra.

## E) A sematizmus

Kant a sematizmus elméletét, a transzcendentális dedukció kiegészítő részeként kezeli. Azt magyarázza, hogyan és milyen feltételek mellett lehetséges a fogalmak használata. A kérdésből kifolyólag, három problémát kell tisztáznia: mi kapcsolja össze az empirikus fogalmakat az érzékelésben adódó sokasággal, miért vonatkoznak a

---

<sup>75</sup> Berkeley i.m., 178.o.

<sup>76</sup> Heidegger i.m., 107.o.



kategóriák lényegszerűen az időre, és milyen módon rendelkezhetők a kategóriák alá az empirikus fogalmak.

Fejtegetéseit az ítélőerő tanával kezdi, melynek alapvető funkciója az egyedi eseteket rendszerezni, azaz eldönteni, „hogyan valami egy bizonyos szabály alá tartozik-e vagy sem.”<sup>77</sup> Tehát az ítélőerő önálló képesség, amely nem vezethető le semmilyen szabályból, hiszen olyan „sajátos tehetség, amelyet csak gyakorolni lehet, megtanulni nem.”<sup>78</sup>

A szabályok alkotásának képességét az értelemnek tulajdonítjuk. Azonban az egyedi esetek besorolása eme szabályok alá, nem tartozik hatáskörébe. Értelmünk által, kanti kifejezést használva, *in abstracto* vagyunk képesek belátni valamit, de saját ítélőerőnkre kell szorítkoznunk azért, hogy *in concreto* eldöntsünk valamit: vagyis, az értelem általános szabályokat fogalmaz meg, míg az ítélőerő alkalmazza ezeket a szabályokat az egyedi esetekre.

Az értelem és ítélőerő kapcsolatát vizsgálva, ki kell mutatnunk azt az általános feltételt, amely a két képesség együttműködését lehetővé teszi. A dedukcióban Kant leszögezte, hogy csak olyan fogalmakkal számolhatunk, melyek a priori módon tárgyakra vonatkoznak. Most megmagyarázza, hogyan jön létre összhang az érzéki sokaság és fogalmi rendszer közt.

a) Az általános feltétel: a sematizmus

A fogalmak alkalmazásának elmélete három elemet működtet egyszerre: a tárgy empirikus képzetét vagy képmását, mint a megismerés folyamatában adódó szemléleti látványt, a tárgy empirikus fogalmát, mely révén a látványt bizonyos tárgyként ismerjük fel, és a kategóriákat, melyek bármilyen objektív megismerés általános feltételét alkotják. A kérdés az, hogyan áll módunkban az egyedi képmást az empirikus fogalom alá rendelni, és az empirikus fogalmakat a kategóriáknak szubszumálni. A tulajdonképpeni nehézséget a szemlélet és a fogalom radikális különbsége okozza: az előbbi az érzékelésből származik, az utóbbi pedig az értelemből, és mint emlékezünk, Kant szétválasztotta a megismerést alkotó két gyökeret. A képmás és az empirikus fogalom kapcsolatában létezik ‘enyhítő’ körülmény azáltal, hogy mindkettő közvetlenül ráutalható az érzékelésre, ugyanis a szemlélt tárgyak fogalmai érzéki feltételeknek

---

<sup>77</sup> TÉK., 169.o.

felelnek meg. A tárgy fogalma és kategória kapcsolata már eleve problematikus, mert a tiszta értelmi fogalmak (a kategóriák) semmiféle érzéki feltételben nem fordulnak elő. Konkrét példát használva, a labda fogalma és a tárgy, melyet labdának nevezünk, közvetlenül észlelhető, míg a labdára vonatkozó *kauzalitás*ról annak ellenére, hogy az illető kategóriát legnagyobb általánosságában az érzéki világra alkalmazzuk, mégsem állíthatjuk, hogy „az érzékeink által szemlélhető”.<sup>79</sup> Vagyis, amikor azt mondjuk, hogy ‘a labda azért gurult tova, mert belerúgtak’, akkor a labda helyzetének változását észleljük különböző dolgokhoz viszonyítva, és ennek a helyzetváltozásnak az eredetét és lefolyását magyarázzuk és értelmezzük, mint ok-okozati láncolat, de magát az okságot, mint pusztá fogalmat, nem szemléljük.

Miként tudjuk tehát áthidalni azt a szakadékot, melyet Kant *különneműségnek* vagy *heterogenitásnak* nevez, amely alapján a fogalmak különböznek a szemléletektől. Hogyan lehetséges egyáltalán „tárgyat fogalom alá rendelni?”<sup>80</sup> A kérdés az észlelés alapproblémáját fogalmazza meg: a jelenség érzéki eredetű, és a megismerés folyamatában mindig fogalmiság révén próbáljuk megragadni. Ebből kifolyólag, mi felelteti meg a látványt a fogalomnak, és mivel magyarázhatjuk a fogalmak közt kialakuló logikai rendet? Milyen jögon állíthatjuk, hogy a kerék empirikus fogalmát szubszumálhatjuk a kör pusztán geometriai fogalmának? Hivatkozhatunk-e a kerekiségre, amelyet a tárgy esetében elgondolunk, a kör esetében pedig közvetlenül szemlélünk?

A kérdések kapcsán két irányba haladunk, mert egyfelől az illeszkedés, másfelől pedig a fogalombeli hierarchia problémájával szembesülünk. Valaminek össze kell illeszteni azt, az empirikus látványt, melyre a specifikus fogalom vonatkozik, és valami számot kell adjon a fogalmak közti rendről. Kant mindkét problémát egyetlen képesség révén próbálja megoldani. Bizonyára abból indult ki, hogy az egyedi tárgyakat fogalmaik által ismerjük fel, és ezek a fogalmak logikailag a kategóriáknak szubszumálódnak. Ilyen az, amikor a jelenséget pirosnak ismerjük fel, amelyet minőségként határozzunk meg. Következésképpen, minden egyedi jelenség valamelyik kategóriára vonatkoztatható.

Kant egy harmadik, pontosabban közös gyökeret fog feltételezni, amely egyenmő a fogalommal (nincs benne semmi empirikus), de másfelől érzéki természetű.

---

<sup>78</sup> Uo. 170.o.

<sup>79</sup> Uo. 172.o.

<sup>80</sup> Uo.

Koncepciójához híven, értelem és érzékelés közé a képzelőerőt helyezi, ahol az a szintézis jön létre, amely „nem egyedi szemléletekre irányul, hanem csakis érzékek benyomásainak meghatározásában létrejövő egységre”.<sup>81</sup> Erre az általános feltételre építi rá a *sémát* mint *szabályt*, amelynek segítségével a képzelőtehetség megalkotja a fogalomnak hozzátartozó képmást. A kutya fogalma azt a szabályt feltételezi, amely által „képzelőtehetségem általánosságában meg tudja rajzolni egy négylábú állat alakját, anélkül hogy egy különös alakra kellene korlátozódnia.”<sup>82</sup>; a háromszög sémája lehetővé teszi a háromszög fogalmi általánosságát, mely szabály szerint bármely tetszőleges háromszöget megalkot a szemléletben.<sup>83</sup>

A sémát nem kell összetéveszteni a képmással. A séma szabály, általánosságot tételez föl, míg a képmás csak egyedi jelenségekre szorítkozik, azaz „óhatatlanul a szféra egy részére korlátozódik.”<sup>84</sup> A háromszög, mely az előttem heverő papírosra van lerajzolva, valójában a háromszög képmása; ám az a szabály mely alapján meg tudom szerkeszteni a háromszöget, mint három egyenes oldalú zárt figura, a háromszög sémája.<sup>85</sup> A magyarázatot Kant a képzelőtehetség empirikus tevékenységében találja, ahol a képzelőerő empirikus és produktív képessége megalkotja az empirikus fogalom számára a megfelelő képmást.

Amikor a kategóriákat involváljuk, képmás és séma közt nem létezik *adekvát* viszony. A kategóriáknak, mint az értelem legáltalánosabb és legtisztább fogalmai, nem rendelkeznek képmással, pontosabban fogalmazva, nem lehet empirikus látványt alkotni róluk. A dedukció fejezet alapelveként rögzítette azt a tételt, mely szerint a kategóriák magukban kell foglalják a sokféleség szintetikus egységét. Mint szintetikus egység, csak az idő lehet a kategória egyenrangú fele, mert az idő, mint a belső érzék formája, azon általános feltétel „mely a priori módon tartalmaz valamilyen sokféleséget a tiszta szemléletben.”<sup>86</sup>

---

<sup>81</sup> Uo. 174.o.

<sup>82</sup> Uo.

<sup>83</sup> Kant cáfolja Berkeley állítását, miszerint a fogalom általános jelentése a fogalom használatának módjából adódik. A fogalom általánossága tulajdonképpen sémájának köszönhető, amely a priori rögzíti azt a szabályt, mely révén megfelelő módon a létrejön az egyedi képmás.

<sup>84</sup> TÉK., 174.o.

<sup>85</sup> A számok esetében a művelet valamivel bonyolultabb. Három egymás mellett elhelyezett pont lehet a hármas szám képmása, de ezeröttszázhuszonhárom pontot lehetetlen kellő pontossággal és gyorsasággal szemlélni. Hogy adekvát képmás alakuljon ki a számszerű szukcesszív szintézisről, a séma megalkotja a megfelelően szemlélhető képmást a számok bizonyos elrendezése révén, legyen az példának kedvéért római vagy arab számokkal jelölve; a művelet minden számra vonatkozik és ezáltal válik átláthatóbbá és működőképessé a számolás.

<sup>86</sup> TÉK., 173.o.

Az idő és a kategória lénygszerű kapcsolatát csak a tiszta képzelőerő hozhatja létre. Úgy, mint az empirikus fogalmak esetében, itt is sematikusan teszi, csak hogy a tiszta képzelőerő sematizmusa eredeti kell, hogy legyen az empirikus sémákhoz viszonyítva. Ennek következtében, a transzcendentális sematizmus, azokat az eredeti sémákat tartalmazza, „melyek nélkül az értelmi fogalmak használhatatlanok lennének.”<sup>87</sup> Közreműködésük révén adekvát kapcsolat jön létre kategória és idő közt, amelyet Kant *transzcendentális időmeghatározásnak* nevez. Az utóbbi egynemű a kategóriával (hiszen általános és a priori szabályokon nyugszik) és a jelenséggel (mivel az idő az empirikus sokféleség minden képzetében benne foglaltatik). Ezáltal lehetséges, hogy a kategóriákat a jelenségekre alkalmazzuk úgy, hogy a műveletet a sémák közvetítik.

Az eddigi fejtegetések alapján elkülöníthető a sematizmus-elmélet két lényeges mozzanata. Egyfelől, a sematizmus a *fogalomra-hozás* képessége: az értelem fogalmakkal rendelkezik és ezekhez a fogalmakhoz teremti meg a sémák a megfelelő látványt. Annak ellenére, hogy minden séma egyedi (amennyiben minden fogalom egyedi) lényege szerint nem egyszeri eljárásra hagyatkozik; épp ellenkezőleg, mindig *ismétli* a szabályt, és ha bizonyost fogalmat használunk megteremt a fogalom érvényes látványait.<sup>88</sup>

Másfelől a sematizmus fejezet belső felépítése egy felfele tartó mozgáshoz hasonlítható. A Kant által hozott példák egyértelművé teszik az általánosság szintjének emelkedését. A fejtegetések a kutya és a tányér példájával kezdődnek, majd az utóbbi kerekessége a kör geometriai formájához vezet el, miután a közvetlen megjelenítés megszakításával ‘állapotváltás’ következik be, és ezáltal kategóriákhoz érkezzük meg. Kant tisztában van azzal, hogy érzéki fogalom és kategória közt lénygszerű különbség van, mely ellentmondásokba sodorhatja. A feszültséget úgy oldja fel, hogy az empirikus-érzéki sémákat a transzcendentális sematizmusra alapozza: az utóbbi, minden

---

<sup>87</sup> Uo. 171.o.

<sup>88</sup> Kant egyáltalán nem tisztázza a szubjektív és az objektív megjelenítési szféra közötti különbséget. A séma megteremt a fogalom minden lehetséges látványát, vagy csak a számomra ismert és felismerhető képmásokat hozza létre? Mi történik akkor, ha valamit nem ismerek fel kutyának, bár a megjelenő képmást objektíve a kutyák osztályába besorolható egyednek e látványa? Bizonyára Kant azt hozná fel, hogy az empirikus tartalmakra vonatkozó ítélőerő követhet el személyre szabott hibákat, de a transzcendentális ítélőerő ettől zökkenőmentesen működik (nem tehetem meg, hogy a megjelenített x-dologot ne soroljam be a szubsztancia vagy az egység kategóriája alá). Csak egy stabil (kategoriális) keret révén lehetséges az objektíve-általános osztályozás, ahová a tudományos eljárás minden specifikus képmás-formát besorol.

fogalom megérzékítésének feltétele, az érzéki-empirikus sémák pedig az általános feltétel esetei.<sup>89</sup>

A sematizmus-elmélet két mozzanatának köszönhetően, objektíve ‘egy csapásra’ megoldható az illeszkedés és a fogalombeli hierarchia problémája. Szigorúan fogalmazva, a transzcendentális sematizmus teszi lehetővé a megismerést. Alapvetően tartalmazza azt a *nyitottságot*, ahol a fogalmak összekapcsolódnak a szemléletekkel. Itt jön létre az a *tárgyi adottság*, ahol a kategóriák jelentésre tesznek szert és szervezik az érzéki modifikációk által létrejövő tapasztalatot. Azáltal, hogy sematikusan vannak rögzítve „szükségképpen a priori módon tartalmazzák az érzékelés formai feltételét”<sup>90</sup>.

A sematizmus elmélete értelmében a végső és teljes transzcendentális keret a következő.<sup>91</sup>

*Mennyiség – idősor*

Általános	Egység	Szám (szukcesszív összeadás)
Különös	Sokaság	(bizonyos meghatározott számsor)
Egyedi	Összesség	(a végtelen számsor)

*Minőség – időbeli tartalom*

Állító	Realitás	Időbeli lét (az érzet betölti az időt)
Tagadó	Negáció	Időbeli nemlét (az érzet hiánya)
Végtelen	Limitáció	(az érzet hatásának módosulásai)

*Viszony – időbeli rend*

Kategorikus	Szubsztancia	Időbeli állandóság
Hipotetikus	Kauzalitás	Időbeli egymásutániség
Diszkurzív	Kölcsönviszony	Egyidejű létezés

*Modalitás – időösszesség*

Problematicus	Lehetősége	Valamilyen időben való lét
Asszertórikus	Létezés	Meghatározott időben való lét
Apodiktikus	Szükségyszerűség	Minden időben való létezés

<sup>89</sup> Kant a sematizmus képességét a képzelőtehetségből származtatja. Az érzéki-empirikus sémák esetében a képmásalkotás egyértelműen a képzelőerőnek tulajdonítható. Azonban egyáltalán nem győz meg arról, hogy a kategoriális időmeghatározás elkerülhetetlenül a képzelőtehetség közreműködését feltételezi. A mindjárt következő ‘teljes transzcendentális keret’ feltehetően igazolja aggályaimat.

<sup>90</sup> TÉK., 173.o.

b) Az általános feltétel kibővítése: az alaptételek

A továbbiakban, Kant kimondottan a kategóriákkal foglalkozik, pontosabban ezek sémáival. Valószínűleg azt gondolta, hogy elégséges a kategóriákat tisztázni, hiszen az a priori és legáltalánosabb tapasztalati fogalmak, minden más megfelelő fogalmat szubszumálnak. Sémáik igazából időmeghatározások és megadják minden lehetséges tapasztalat vonatkozásában az időbeliség alapszerkezetét. Ebből kiindulva, részletesen kidolgozza ezeket az általános feltételeket, amelyek a kategóriák használatának lehetőségét fejezik ki. Azt mutatja ki, melyek a tapasztalat lehetőségeinek feltételei és hogy ezek a feltételek bármilyen tárgy objektív észlelésének a lehetőségei. A feltételeket *alaptételeknek* nevezi, melyek szerinte minden lehetséges tapasztalat és tudomány alapjául szolgálnak.

A meghatározások szükségszerűen a kategóriák rendjének felelnek meg, amelyek négy fő csoportban vannak felosztva (mennyiség, minőség, viszony és modalitás) és itt bontakozik ki a tárgyeszlelés alapvető struktúrája, mint az idő meghatározásai: sor, tartalom, rend és összesség.

i) a mennyiség sémái - a szemlélet axiómái

Minden szemlélet meghatározható mennyiségileg, mert bármilyen jelenségnek szükségszerűen meghatározott képzete van térben és időben. A kiterjedések részekre bonthatók szét, de ők maguk is mint részek egészet alkotnak, abban az értelemben, hogy egyetlen megjelenítés sem radikálisan 'idegen' más megjelenítéstől. A szemléletben keletkezett kontinuitás az idősorral egynemű, mely összekapcsolja a jelenségeket, mint az egyik pillanatról a másikra való átmenetet. A folytonos tovahaladás meghatározott formája a számsor, ahol a az eredendő egység szukcesszív ismétlése a számok önálló fogalmait határolják el. A szám a mennyiség sémája, „egy olyan képzet (...), mely az egy meg egy (egynemű) szukcesszív összeadását foglalja egybe.”<sup>91</sup> A művelet végrehajtásának eredményeként szintézis jön létre, és egysíki sor keletkezik, amelyben meghatározott számlálás alapján módunkban áll az észlelésben megkülönböztetni az egységet, a sokaságot és az összességet. Ebben az értelemben lesz az idő lineáris meghatározása a szemlélet axiómája, amely a vonal képzete nyomán olyan meghatározásokra is kiterjeszthetők, mint a formai reprezentációk - ilyenek a geometriai

---

<sup>91</sup> Minden csoportra az *ítéletek – kategóriák – sematizált kategóriák* rendje érvényes

<sup>92</sup> TÉK., 175.o.

axiómák, mint például ‘két pont közt csak egyetlen egyenes van’ vagy, ‘két pont nem zár be teret’.

ii) *a minőség sémái* - az észlelés anticipációi

Az észlelés az empirikus tudatra vonatkozik és érzetet foglal magában. A különbségek a szemléletektől abban rejlenek, hogy itt a jelenségek *anyagot* is tartalmaznak. Tehát az észlelés olyan érzetminőségeket hordoz magával, amelyeknek fokozatai vannak az érzékekre kiváltott hatás végett. Bár terjedelmük nem lépi túl a pillanat határait, a fokozatok hatóereje tanúsítja a dolog realitását. A szemlélet axiómáival szemben, az észlelés fokozatai nem ismerhetők meg *a priori*, mert az érzetek csak *a posteriori* adottak számunkra. Meghatározható azonban minden tapasztalatot megelőzően, hogy az érzeteknek foka van és - mint jelenségek - elvárjuk, hogy gyakoroljanak ránk. Ezért van, hogy az észlelést csak anticipálni tudjuk, abban az értelemben hogy a tárgy, általános feltételek mellett, minden konkrét meghatározás magára a tapasztalatra marad.

A minőség sémái az idő betöltésére utalnak, ahol az észlelet tartalma összefügg az érzékekre kiváltott közvetlen hatással, a teljes időbeli léttől (realitás), az időbeli nemléttig (negáció); a köztük lévő átmeneti fokozatok valószínűleg a limitáció kategóriájára utalnak. Az *anticipációk* hozadéka, hogy a pusztán absztrakt számszerű meghatározást az érzékekre kiváltott hatással egészítik ki: „ily módon minden jelenség, egyáltalán mint jelenség folytonos mennyiség, mind szemlélete vonatkozásában, tehát extenzív mennyiségként, mind pusztá észlelete (érzete és ennél fogva realitása) vonatkozásában, tehát intenzív mennyiségként.”<sup>93</sup>

Ha az első két csoport alaptételei matematikailag határozták meg a jelenségeket, az utóbbi kettő a jelenségek létét és azok viszonyait taglalja, dinamikailag határozza meg őket. Az utóbbiak különböznek, mint:

iii) *a modalitás sémái* – az empirikus gondolkodás (a tapasztalat) posztulátumai

A tárgymegismerés a kategóriák táblájának végéről indul ki. A modalitás kategóriái (lehetőség, létezés, szükségszerűség) a többi kategóriához képest nem a tapasztalat objektivitását, vagyis a tárgy meghatározott tulajdonságait konstituálják,

---

<sup>93</sup> Uo. 195.o.

hanem csak az eredetét határozzák meg. Általuk, a tapasztaló tudat *szervezi és ad értelmet* a tapasztalatnak és alkotó elemeinek.

A modalitás kategóriái nem gyarapítják a dolgokról alkotott ismereteket, csupán arról adnak számot, hogy a tárgy megismerhető-e. Ezért bármilyen megismerés a lehetőség kategóriájával veszi kezdetét; hogy egy bizonyos tárgyat megismerhessünk, fogalmat alkossunk róla, lehetséges kell legyen számunkra. Ám a lehetőség nem a fogalmakból származik, hanem *valamilyen* időbeli létezésből, ahol a tárgy szükségszerűen a tapasztalat feltételeire fog korlátozódni. Ha a tárgy fogalma az érzettel van kapcsolatban, tehát kötődik az aktuális észlelésben adott érzéki sokasággal, akkor a tárgy létező, és létezése *meghatározott* időben történik. Amikor a tárgy valóságát a tapasztalat általános feltételei határozzák meg, és a fogalma alapján az észleletek mindig összefüggnek, maga a tárgy szükségszerű és *minden* időben létezik.<sup>94</sup>

*iv) a viszony sémái* - a tapasztalat analógiái

Ha a modalitás sémái a jelenségek létmódjait rögzítik, azt kell tisztáznunk, hogy milyen viszony állhat fenn a létező jelenségek között. Azokkal a fogalmakkal kell számolnunk, amelyek a jelenségeket összekapcsolják, és a művelet révén alakul ki az egységes tapasztalat. Bár az apprehenzió egyesíti az empirikus szemléletben adott sokaságot mégsem rendelkezik olyan képzetrel, mely a dolgok közt rendet teremtsen úgy, hogy térben és időben rendezze el őket. A kapcsolatok szükségszerűen a priori kell hogy legyenek, mivel nem a tapasztalat produktumai, és olyan fogalmakból származnak amelyek általánosságukban tartalmazzák bármilyen korreláció lehetőségét. Ezek nem lehetnek másak, mint a viszony kategóriái és úgy vonatkoznak az általános érzéki feltételre (az időre), hogy meghatározzák annak módusait mint *állandóság*, *egymásutániség* és *egyidejűség*. Olyan szabályokként lépnek fel, amelyeknek szükségszerűen alá kell rendelődjék minden konkrét, empirikus tapasztalat. Azért használja Kant *a tapasztalat analógiái* kifejezést, mert a tapasztalat az általuk meghatározott „minta” függvényében konstituálódik. Mint analógiák, a természet azon egységét jelenítik meg, ahol a jelenségek összefüggnek egymással. A három analógia azt mutatja ki, hogy „minden jelenség egyazon természethez tartozik és kell is

---

<sup>94</sup> ilyenek a matematika tételei



tartozzék, mert ezen *a priori* egység hiányában nem volna lehetséges a tapasztalat egysége, s ennél fogva a tárgyak tapasztalati meghatározása sem.”<sup>95</sup>

Foglaljuk össze tömören az ide tartozó három alaptételt. Az első analógia a szubsztancia kategóriája alapján az időt, mint *állandó szubsztrátum* határozza meg. Csak ilyen módon van értelme annak a kijelentésnek, hogy ‘minden jelenség időben van’, ahol az állandóság fejezi ki az időbeliséget, mint a jelenségek szükségszerű tulajdonságát. Az időbeli állandóságra dinamikailag kell tekinteni, mert enged módosulásokat, állapot és aspektus változásokat, melyek különböző (*inherens*) időkként jönnek létre a bizonyos tárgyészlelés ‘egységes’ idejében: az inherens idők, az idősorban egymást követő tartalmak tartamaként jönnek létre. Ebből kifolyólag, a szubsztancia kategóriája nélkül nem állna módunkban tárgyakat megismerni, mert az észlelt tárgy mindig, mint önmagával azonos szubsztrátumként adódik a rá vonatkozó aspektusok sokaságában.

A második analógia a kauzalitás kategóriájából szervezi az időbeli egymásutániségot. Annak ellenére, hogy az észleletek sorrendjéből nem következtethetünk az objektumok mibenlétének sorrendjére, mégis az észlelés elemei között föllép egy meghatározott viszony: van egy szukcesszív rend, mely által megragadjuk a jelenségekben adott sokféleséget. Kant azt fejt ki, hogy létezik egy olyan szabály, amelynek alapján az események követik egymást az észlelésben. Így alakul ki a tárgyészlelés objektív rendje, ahol a korábbi időpont szükségszerűen meghatározza a későbbit, mivel az előzményben benne kell foglaltassék az a nyitottság, mely lehetőséget ad a következménynek. Ezért van, hogy a jelenségek során, amikor a történésekre vonatkozunk, létezik egy olyan időbeli rend, amelynek szekvenciái felcserélhetetlenek. Amikor a csónak úszik lefelé a folyón, vagy a vonat jön felénk, lehetetlen, hogy a lenti vagy a közelebbi szakaszon hamarabb észleljük, mint a fenti vagy a messzebbi ponton. Ha nem is észleltük a folyamat előbbi részeit, de mégis egészében próbáljuk megjeleníteni, odaképzeltük a szükségszerű előzményeket.

Vannak olyan megjelenítések, ahol a történeti sorrend nem lényeges. Ilyen például amikor valamilyen épületet észlelünk: megfigyelhető lentől vagy fentről; jobbról vagy balról, és teljesen közömbös honnan indulunk ki. A különböző aspektusok azonban rendelkeznek bizonyos belső-kauzális szervezési móddal és ha aktuálisan nem

---

<sup>95</sup> TÉK., 229.o.

is észleljük valamelyiket, mégis odaképzeli a többi mellé, amikor az észlelt dolog összképét alkotjuk meg.

Mégis, semmi akadálya nincs annak, hogy felborítsuk a szervezés logikáját, és úgy alakítsunk ki magunknak képet a fáról, hogy ágai leveleiben gyökereznek. Mint objektív rend, elfogadhatatlan marad számunkra a képmás, mert átlépi a lehetséges tárgyészlelés elveinek határait, fölborítva az elemek kauzális kapcsolatait, de lehetséges, mint a képzelőerőnk szubjektív játéka. Kant úgy magyarázza, hogy a képzelőtehetség nem határozza meg az egymásutániség rendjét és így jöhetnek létre a fantazmák. Amikor azonban a tárgy valóságos megismerésére törekedünk koherens rend alakul ki, úgy, hogy a jelenségek sora szabály alapján szerveződik. És a szabály az ok-okozat kapcsolat, mely valamilyen objektumot úgy határoz meg, hogy „szükségszerűvé teszi, hogy valami előbb legyen, s ha ez a valami már adott, kövesse valami más.”<sup>96</sup>

A kauzalitás sémája tehát kettős funkcióval rendelkezik: egyfelől tartalmazza a folytonos haladás érzéki feltételét - amit az idő foglal magában - másfelől pedig, az értelem révén *a priori* feltétellel szolgál ahhoz, hogy a jelenségeket elhelyezze az okozati láncolatban. Ezen a módon, az alkalmazott kategóriák „objektív érvénnyel ruházzák föl az időbeli viszonyokra vonatkozó, empirikus ismereteinket”<sup>97</sup>, és az észleletek sora alkalmassá válik a tudományos megismeréshez.

Akadnak olyan szituációk, amikor egyszerre több dolgot észlelünk. Ilyen az, amikor a széket látjuk az asztal mellett. Asztal és szék, mint észleleti tárgyak egyszerre léteznek az észleleti mezőben. Figyelmünk mozdulhat az asztaltól a szék felé és fordítva. A két tárgy között nem lép fel kauzális kapcsolat, hiszen nem rendelkezünk egyetlen objektív feltétellel sem, amely alapján az egyik tárgy képzete szükségszerűen meg kellene előzze a másikat. Sőt, az idő meghatározása mint szukcesszív sor sem elegendő, mert a pillanatszerű, átmeneti mozzanatok a képzelőerő szintézisére utalnak, amely „csak azt tudja megmutatni, hogy egy észlelet jelen van a szubjektumban, midőn a másik nincs jelen.”<sup>98</sup> Ebből következően, nem marad más lehetőség, mint, hogy a kölcsönviszony kategóriája szervezze az időt, és ezáltal váljék fölfoghatóvá az emberi értelem számára és tapasztalhatóvá a dolgok egyidejű létezése. Az egyidejűség lényege

---

<sup>96</sup> Uo. 218.o.

<sup>97</sup> Uo. 224.o.

<sup>98</sup> Uo. 225.o.

abban áll, hogy mindegyik dolog egyaránt oka és okozata a másinak, amelynek következtében, kölcsönösen feltételezik egymást.<sup>99</sup>

Kölcsönviszony nélkül a meghatározott térbeli jelenségek lehetetlenek lennének: csak úgy ismerhetünk meg a térben valamit, ha két dolog egyidejűleg és egymáson kívül létezik, legyen az ugyanazon tárgy volt, és aktuális pozíciójának megfeleltetése. Az egyetemesen meghatározható térbeliség ott jön létre, ahol a bizonyos objektumok *egyidejűleg* viszonyulnak egymáshoz, mert „hogyan képzelhetünk el tárgyakról mint az együttlétezés által összefűzött jelenségekről, e tárgyaknak kölcsönösen meg kell határozniuk egymás időbeli helyét, és valamilyen egészet kell alkotniuk”<sup>100</sup>

A mindent átfogó természetet és a világot magunknak csak ilyen módon jeleníthetjük meg. A kölcsönviszony kategóriája által fogjuk fel a különböző tárgyakat, amelyeket észlelünk, mint ugyanabban a világba tartozókat; nélküle, a szigorúan nem-kauszálisan meghatározott jelenség elszakadna a másiktól, sőt „még időbeli viszonyban sem állhatna vele.”<sup>101</sup> Azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a három analógia révén kialakul az észleletek közötti általános és objektív időbeli relációk rendje, melyek minden tekintetben meghatározzák a lehetséges időrendi *tárgy-konstellációt*, amelyet utólag empirikusan tapasztalunk meg.

Az *Analógiáknak* Strawson kitüntetett figyelmet szentel, mivel szerinte lehetőség kínálkozik arra, hogy az objektív megismerés elméletét más alapokról rekonstruáljuk.<sup>102</sup> Ha a szubjektív és az objektív tapasztalás egységét általában az időnek tulajdonítjuk, Strawson az egységet a térben létező külső tárgyakból vezeti le. Szerinte, a sematizmus fejezetben Kant abban az irányban haladt tovább, hogy összekapcsolja a kategóriákat az időbeli rend fogalmával, ám valójában nem tudjuk meg, hogyan is értelmezi a kategóriák alkalmazását az időbeli tapasztalásban. Hiányzik azonban az érveléséből, hogy a tapasztalás szükségképpen egy objektív, térben és időben egységes világ tapasztalása. A második kiadás kiegészítésében szereplő *általános megjegyzésben* azonban, a külső szemlélet szükségességét a térben lévő tárgyak tudatával magyarázza.<sup>103</sup> A lehetséges megoldás a *szubsztancia* sematizált

---

<sup>99</sup> ha az asztalt észlelem, akkor a széket is, és fordítva

<sup>100</sup> TÉK., 228.o.

<sup>101</sup> Uo. 227.o.

<sup>102</sup> az innen következő rész Strawson elméletét foglalja össze

<sup>103</sup> Kant azt írja, hogy „még inkább figyelemre méltó azonban a következő: hogy megértsük a dolgoknak a kategóriákon nyugvó lehetőségét, és így kimutassuk a kategóriák objektív realitását, ehhez nem egyszerűen szemléletekre, hanem minden esetben *külső szemléletekre* van szükségünk.” TÉK., 247.o.

fogalmában található, mely a térben lévő dolgok maradandóságára és újra-azonosíthatóságára utal, és a vele összefüggő *kauzalitással*, mely révén a tartósan fennálló dolgok oksági viszonyok révén változnak. Az velejéig antikarteziánus érv, azt a feltételt rögzíti, hogy az öntudat csak a külső tárgyak észlelése által lehetséges, és hogy fogalmaink csak akkor rendelkeznek jelentéssel, ha a külső vagy térbeli tárgyak szemléletére képesek vagyunk alkalmazni.

Strawson rekonstrukciója premisszaként fogadja el a tárgyak világának térbeliségét. Ahhoz azonban, hogy a tapasztalat szubjektív útvonala egy objektív világon keresztül vezessen, az utóbbit mindig azonosnak kell elgondolnunk. Ebből kifolyólag, olyan tárgyakat kell észlelnünk, amelyek állandósága független privát észlelésünkötől, azaz megmaradnak és újra előfordulnak a különböző időben történő észlelési folyamatokban.

A megoldást az első analógiában találjuk meg a szubsztancia megmaradása elvében. A szubsztancia értelmében meghatározott állandóság és maradandóság egyrészt, kidomborítja a tárgyak egyedi azonosságának fogalmát, mert adódik a lehetőség arra, hogy egy adott pillanatban észlelt tárgy azonos legyen egy előbbi vagy utóbbi időpontban észlelt tárggyal. Másrészt, az egymás után észlelt tárgyakat együttlétezőknek foghatjuk fel, ami azt involválja, hogy az egymást követő észlelésekben tematizált tárgyakat, az állandó dolgok fogalmaival jellemezhetjük. Ennek következtében, a tárgyaknak olyan referenciális keretben kell elrendeződniük, amely egyetemesen képes jelentést adni a tárgyak egyedi azonosságára és állandóságára vonatkozó fogalmaknak - és a keretet, csak térbeliként lehet elképzelni.

Ha elfogadjuk a szubsztancia által létrejövő (idő)meghatározást, akkor az egyszerre létezés és egymásra következtetés viszonyát hozzá tudjuk rendelni a tárgyakhoz és az eseményekhez; ezáltal módunkban áll megkülönböztetni az objektív viszonyokat a pusztán szubjektív észleleti viszonyainktól. A tárgyak és az események egy, azonos, és tartósan fennálló térbeli kerethez tartoznak és azon belül mennek végbe. Az egyetemes időmeghatározások alapján, szükségszerű sorrend fog megnyilvánulni, az objektív egymásra következtetés és az objektív együttlétezés empirikus megismerésében. Ha empirikusan alkalmazzuk az objektív változás és együttlétezés kategóriáját, akkor implicite az észleletek rendjét szükségszerűnek értelmezzük: az objektív változások észleleti sorrendje egyetemesen meghatározott, és a szubjektív tapasztalás kényszerítve van a betartására.

Minden változás ok-okozatilag határozható meg, ami azt jelenti, hogy az egyetemes kauzalitás törvénye<sup>104</sup> mindenféle tapasztalásra érvényes. A kauzalitásnak szorítkoznia kell az állandóság tételére, mert másként fennállna a veszély, hogy a tárgyak a felismerhetetlenségig változnának, és a tapasztaló szubjektum képtelen lenne változásait felfogni. Ezért, az időbeli módosulás olyan háttért feltételez, mely érthető, kiszámítható és rendszeres.

Az objektív meghatározások adják a tapasztalat tárgyi rendjét. Nélkülük különbséget sem tehetnénk igaz és nem-igaz észleletek közt. Az igaz észleletek megfelelnek az objektivitás kritériumainak; a tévedések, az illúziók semmiféle megfelelést nem mutatnak objektív ítéleteink általános készleteivel. E megkülönböztetés révén fogalmazható meg végképp a kanti állítás: *objektív valóság és szisztematikus egység egybefüggése*.

‘Történeti’ megközelítésből Strawson arra következtet, hogy az *Analógiák* igazolni akarták a korabeli newtoni fizika előfeltevéseit: a mennyiségi megmaradást, a változás folyamatosságát (minden állapotváltozásnak oka van), és azt a tételt, hogy valamennyi anyagi részecske bármely időpontban kölcsönhatásban áll egymással - ehhez még hozzáadható az a megállapítás, hogy egy test egyenletes mozgása nem jelent állapotváltoztatást. Strawson a következő megjegyzéssel zárja le gondolatait: „aki (...) a metafizika ezzel együtt járó értelmezését is elfogadja, csak gratulálhat Kantnak ahhoz, hogy milyen remekül rekonstruálta a newtoni fizika előfeltevéseit...”<sup>105</sup>

---

<sup>104</sup> okság és kölcsönviszony

<sup>105</sup> Strawson i.m., 160.o. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a kanti elméletből nem következik az, hogy szükség lenne olyan mennyiségfogalmakra mint ‘erő’ vagy ‘energia’, melyeket a fizika szükségszerűen használ. Strawson elismeri, hogy nem tartható fent erős érvekkel a kanti elmélet tudományt-megalapozó funkciója, de emiatt, a lehetséges objektív időmeghatározás bizonyításának tétele tekintélyében, az elmélet nem szenved csorbát.

## 2) A sematizmus általános elméletének értékelése

Kant így határozza meg a sematizmus szerepét a megismerésben: „... (a sémák) adják meg kizárólag az egyedüli feltételeket, melyek lehetővé teszik, hogy a fogalmak tárgyakra vonatkozzanak, s ennél fogva jelentéssel rendelkezzenek.”<sup>106</sup>

A vonatkoztatás azért lehetséges, mert minden kategória, sémája révén időmeghatározás, és ilyen módon a tapasztaló szubjektum és a tapasztalt tárgy szükségszerűen az időhöz kötődik. Az idő a fundamentális dimenzió, mely a tapasztalatot tapasztalattá teszi, és az idő szervezési módja (belső értelme) a tapasztalat struktúráját adja meg. Ezért, a kategóriák használata mindig *empirikusan* történik, és az eredendő appercepcióban az a feladat vár rájuk, hogy „a szintézis általános szabályainak rendeljék alá a jelenségeket és ily módon alkalmassá teszik őket arra, hogy a tapasztalatban teljességgel összekötessenek.”<sup>107</sup> Ennek következtében bontakoznak ki a lehetséges tapasztalat határai, itt jön létre az tapasztalat egysége és benne rejlik az a *transzcendentális igazság*, „mely minden empirikus igazságot megelőző és lehetővé tesz.”<sup>108</sup>

A sematizmus témája újdonság a modern filozófia vizsgálódásainak színterén. A fogalmiságra vonatkozik, de megvonja a fogalmaktól pusztá idealitásukat. Olyan szabályként működik, mely eleve a fogalom használatát az érzékeléshez kapcsolja, mely korlátozza az egyedi megjelenítéseket, és adekvát módon szubszumálja azokat a megismerést irányító tapasztalati fogalmaknak. Amikor az értelem sematikusan jár el, a transzcendentálisan rögzített fogalmi keretet bármilyen lehetséges megjelenítés esetében alkalmazza, és csak azt lehet megismerni, ami az illető keret alá besorolódik.

A kategóriák dedukciója a kritikai elemzés ‘természetes’ folyamataként adódik: Kant feladatnak tekintette, azokat az általános fogalmakat elhatárolni, amelyek nem levezethetők, jogosan használhatók, és általuk szervezzük a tulajdonképpeni értelemben vett megismerést. Nem állt meg azonban itt, mivel tudta, hogy a kategóriális struktúrának az egyedi esetekről kell számot adnia, mert csak ennek következtében lehet jogosan ítélni a dolgokról. A kapcsolatot nem akarta a ‘véletlenre’ bízni, és ezért feltételezte a transzcendentális sematizmust, amely éppolyan szükségszerű, mint a kategóriák és az általuk létrehozott fogalombeli szintézis; sőt, ha a séma nem jár közbe, tulajdonképpen nem lehet a szintézist működtetni.

---

<sup>106</sup> TÉK., 177.o.

<sup>107</sup> Uo.

A sematizmus probléma egyaránt nyelvi probléma is. A fogalmak nyelvi képződmények, és tapasztalatainkat a nyelv formájában fejezzük ki. A fogalmak a dolgokra utalnak és általuk ragadjuk meg élményeinket. A kanti kritika alapelveként tűzte ki, hogy a fogalmakat összekapcsolja alkalmazásuk empirikus vagy tapasztalati feltételeivel. A fogalmak jogos használata csak szabályok révén lehetséges. Azonban a szabályok alkalmazásáról nem lehet szabályt alkotni, mert a végtelen regresszus veszélyének lennénk kitéve<sup>109</sup>. Ebből fakadóan, a szabálykövetés csak gyakorlati úton mehet végbe.

A szabályok alkalmazásának képessége az ítélőerő feladata, amelyet csak gyakorolni lehet, de megtanulni nem. Ismerhetem egy bizonyos nyelv összes (grammatikai) szabályait anélkül, hogy beszélném a nyelvet. A gyakorlati alkalmazás nem feltételezi, hogy tudatosan használjam a szabályokat: beszélem a nyelvet, és szabályait tudattalanul használom; a szabályok csak az utólagos reflexióban válnak tudatossá. A sémák a tudattalan–tudatosítható szabályokkal hozhatók össze, amelyeket a képzetalkotás folyamatában alkalmazunk: a séma közvetít fogalom és az érzékileg adott jelenség között, mint a közvetlen ábrázolás képessége.

Természetesen számos kérdés és nehézség merül fel a kanti elmélet kapcsán. Minek alapján mondja Kant, hogy létezik egy ilyen képesség, és hogy ennyire rögzített a formája? Tulajdonképpen ex nihilo, a semmiből áll elő vele, és eredetéről csupán annyit mond, hogy az emberi lélek mélyén elrejtett sajátságos tehetség, amelynek titkait nem áll módunkban megfejteni.<sup>110</sup> Vajmi keveset magyaráz és többnyire dogmaszerűen kell elfogadnunk, ha egyáltalán elfogadjuk. Azért mert az emberi tapasztalat közvetlenül használja a fogalom-képzet korrelációt elégséges ok-e arra, hogy egy különleges és önálló képesség létezését feltételezzük? A sematizmus-elmélet lehet pusztán illúzió annak ellenére, hogy transzcendentális képességként van meghatározva. Ha el is fogadjuk létezését, a nehézségek tovább fokozódnak. Hogyan magyarázzuk magát a képmásalkotást, hogyan működnek a sémák? Mennyire fogadható el az olyan magyarázat, amely azt állítja hogy a kutya fogalma egy olyan általános szabályt feltételez, amely 'meg tudja rajzolni egy négylábú állat alakját, anélkül hogy egy különös alakra kellene korlátozódnia'? A meghatározásból kifolyólag, mi alapján tudom megkülönböztetni a kutyákat a rókáktól, vagy a farkasoktól? Mennyire elegendőek a

---

<sup>108</sup> Uo. 178.o.

<sup>109</sup> Vö. Kelemen János: *A nyelvfilozófia rövid története*, Áron, Budapest 2000, 128.o. skk.

sémák ahhoz, hogy megvonják az empirikus fogalmaktól függetlenségüket és a kategóriák alá rendeljék szubszumpció révén?

A fejtegetések és a kérdések révén gondolom, egyetérthetünk Heideggerrel, hogy a sematizmus-elmélet életbevágóan fontos a kanti koncepcióra tekintve, de hogy az elmélet maga nagyon problematikus. A továbbiakban kísérletet fogok tenni arra, hogy a témát több szempontból kiindulva közelítsem meg.

### A) A sematizmus elmélet filozófiatörténeti megközelítésből

Yvon Belaval a *Szabad megjegyzések a transzcendentális sematizmusról*<sup>111</sup> cikkében, a sematizmus-elmélet olyan elemzésére vállalkozik, mely tartja magát a **TÉK.** történeti háttéréhez, főleg a két kiadás közötti különbséghez. A kiváló Kant kommentátor, melynek számtalan írása jelent meg a kanti kritizmus vonatkozásában, már az elején felhívja a figyelmet egy lényeges tényre: a sematizmus fejezet az egyetlen olyan rész a transzcendentális analitikában, amely nem szenved módosításokat. Vajon miért nem változtatott Kant a szövegen, amikor a sematizmus elméletre lényeges feladat hárul?

Belaval értelmezésében, úgy kell tekinteni a sematizmusra, mint különböző funkciók *nexus*ára, vagy csomópontjára, ahol az értelem és az érzékelés kapcsolatba kerül egymással. A sematizmusra tekinthetünk mint módszerre, mely révén a szemléleti sokaságot egyetlen képben jelenítjük meg, konkrét képzetalkotásra, fogalmasításra, vagy kategoriális temporalizációra. Azonban, e sokoldalú megnyilvánulás két alapvonulaton működik: mint képszerű, vagy szemléleti szintézis, amely az érzékelés és a sematizmus közreműködéseként jön létre, és mint intellektuális szintézis, amely az értelem és a sematizmus együttműködése révén jön létre.

Hagyományos módon az értelem és az érzékelés közötti kapcsolatot a képzelőtehetség (képzelőerő) hozta létre. Kant azonban felismerte, hogy léteznek bizonyos nehézségek a képzelőtehetség közvetítő elméletének vonatkozásában, és ezért vonja be a sematizmus elméletét.

Az első nehézség abból adódik, hogy a képzelőtehetség működése révén csak elfogadjuk, megállapítjuk, konstatáljuk a képmásokat, de nem magyarázzuk őket. Ebből

---

<sup>110</sup> értelmünk sematizmusa „az emberi lélek mélyén rejtőző művészet, melynek valódi fogásait aligha olvashatjuk ki a természetből: soha nem tárulnak fel a szemünk előtt.” TÉK., 175.o.

<sup>111</sup> Yvon Belaval: *Libre remarques sur le schématisme transcendantal*, Kant Studien 1999, 27-41.o.



kifolyólag, nem tisztázzuk a képmásalkotás kérdését mint olyant. Az elméleti hiányosságot továbbá fokozza, hogy az érzékelés szubjektivitása nincs az objektív evidenciára alapozva.

A második nehézség a képzelőerő közvetítő szerepére vonatkozik. Ha a képzelőtehetség közvetít érzékelés és értelem között, akkor folyamatszerűn láncsor jön létre, ahol a képzelőtehetség összeköti a folyamat két végét. A kapcsolat azonban problematikus a 'szélsők' miatt, mert radikálisan különmeműek és befolyásuk következtében, a képzelőtehetség 'természete' ellentmondásossá válik. Hogyan képes kapcsolatot teremteni különmemű elemek között? Ha pedig köztes képződmény állíthatjuk-e, hogy van tulajdon természete?

Harmadszor, ha ugyanarra a szintre helyezzük az együttműködő három alapképességet - értelem-képzelőtehetség-érzékelés - viszonyaik nem határozhatók meg, mivel nem tudjuk milyen kauzális rend szervezi őket. Ezért, mindig bizonytalan hierarchiát tükröznek vissza.

Az első kiadásban Kant nem módosít különösen a képzelőerő hagyományos szerepén, és úgy tekint rá, mint az elme autonóm fakultására. A képzelőerő az emberi lélek azon alapképessége, mely létrehozza az értelem és az érzékelés szintézisét, és lehetővé teszi a gondolkodást. Önálló működéséhez azonban odarendeli a sematizmust mint alapvető feltételt, mely az objektív megismerés folyamatát szabályozza. A transzcendentálisan működő sematizmus eleve kétarcú: egyszer az érzékelés felé tekint, ahol a produkció és a reprodukció szintézise révén az empirikus képmásokat alkotja meg, máskor pedig az értelem felé tekint, ahol a fogalmi rekogníció révén az egyedi eseteket besorolja a fogalom szférájába.

Belaval megítélésében, a sematizmus mint képszerű-figuratív szintézis Locke és Hume empirizmusára vonatkozik, és mint fogalmi szintézis a leibnizi intellektualizmust érinti. Az értelmezés szerint, a **TÉK.** állandóan viszonyul az érzetadat és a veleszületett ideák elméleteihez, és hiányosságait próbálja kiküszöbölni. Az empirizmus a valóságot mindig az idea-képmással reprodukálja, és ezáltal nem tudja visszaadni az ész lehetőségét, mint önálló, független és spontán tevékenység. Ezzel szemben, az intellektualizmus az ész lehetőségét helyezi előtérbe, de nem áll módjában valóságot produkálni.

Kant célnak tűzte ki, hogy meghaladja a valóság és a lehetőség dualitását. A megoldást a gondolkodás formalizálásában látta, ahol gondolkodni annyi mint ítélni. Ehhez követni fogja a veleszületett ideák elméletének egyik változatát: a *formális*

*aktualizációt.* Átértelmezi és kibővíti az eredeti változatot a kategóriák táblájának módszeres megalkotásával, és olyan a priori struktúrával látja el a tapasztalatot, amely alapjaiban cáfolja az empirizmus tabula rasa elméletét. A racionalizmussal szemben, a tiszta értelmi fogalmak használata nem a formális logika kereteiben történik meg, hanem a transzcendentális logika a priori és szintetikus tevékenységét feltételezi.

A lehetséges és a valóságos radikális különbségét a modalitás kategóriáival oldja fel: mindkét kategória egyazon transzcendentális struktúra alkotóeleme. Pontosabban, a tárgyismeret folyamatában csak az lehet valóságos, ami lehetséges; ami nem lehetséges az ész számára, az nem válhat valóságossá. De az ész lehetősége csak általa lesz valóságossá, ha módjában áll a valóságot 'produkálni'. Mivel az emberi ész nem hozza létre a dolgokat, az egyedüli megoldás, hogy az érzékelésben adott véletlenszerű sokaságot saját 'belátása' szerint alakítsa – a műveletet a képzelőtehetség hajtja végre, és ha szabály szerint teszi, akkor sematikusan jár el.

A második kiadásban a sematizmus fejezet megőrzi kezdeti formáját, de az eredeti értelme alapjában megváltozik. Míg az első kiadásban a képzelőerő az emberi lélek alapfakultása, a megújult változatban elveszíti önálló státuszát. Ha a képzelőerő szintézisét a séma szintézise követte, mint szabályos képmásalkotás, az új koncepción belül, a képzelőtehetség már nem a képmások kialakításának fakultása, hanem pusztán a tiszta és eredeti szintézis (értelem-érzékelés) létrehozója, amely lényege szerint tudattalan tevékenység.

A második kiadásban a képzelőerő szigorúan alá van rendelve az értelemnek, és az alárendelés a sematizmus révén valósul meg. A transzcendentális sematizmus az értelemben gyökerezik és annak kategoriális struktúrájában. A sematizmus az egyesítés transzcendentális erejét tükrözi, ahol a sematizált kategóriák temporalizálódnak, és a temporalizált kategóriák végzik el az értelem és az érzékelés konkrét szintézisét. A második kiadás tehát szubsztituálja a képzelőerő önálló működését a sematizmussal, ami azt jelenti, hogy a képzelőerő tulajdonképpen a törvényhozó értelem funkciója és fordítva, hogy az értelem képzelőtehetséggé válik.

A két kiadás különbsége révén Belaval számára egyértelmű, hogy bár a szöveg maga nem módosult, az értelme azonban alapjaiban megváltozott. Ennek értelmében, így foglalja össze az problémát:

„Une telle complexité est nouée si étroitement que Kant n'avait plus à en changer le texte. Mais cette complexité proliférant change le contexte où elle se place;

par les questions qu'elle suggérerait, elle a certainement modifié le sens de la première rédaction de l'*Analytique* et Kant a dû beaucoup corriger pour 1787.”<sup>112</sup>

## B) a sematizmus-elmélet modális értelmezése

A *Sematizmus és Modalitás* cikkében, Gaetano Chiurazzi<sup>113</sup> a következőképpen határozza meg a kopernikuszi fordulatot: „la révolution copernicienne n'est alors qu'une reconfiguration de l'expérience selon des coordonnées de sens, modaux, ce qui explique le rôle des principes modaux en tant que *postulats* de la pensée empirique en général.”<sup>114</sup> A meghatározás három alapelemre bontható szét: mit kell értenünk modalitáson, miért feltételezi az értelemadás a modális elvek használatát, és milyen értelemben az empirikus megismerés elvei a modális elvek posztulátumai.

A modális probléma Chiurazzi szerint az általában vett reláció *hogyanja*, kanti vonatkozásban pedig, a megismerő szubjektum és a megismerendő tárgy kapcsolatának magyarázása. A modalitás tehát az emberi megismerést fejezi ki, mivel az emberi elme számára a dolgokat ismerni annyi, mint ítéleteket alkotni róluk. Ennek következtében, az elemzés tulajdonképpen tárgya az ítéletalkotás és a vele közvetlenül adódó logikai háttér, mivel az objektív megismerés logikai igazolásra szorítkozik.

A hagyományos logika az ítéleteket az általános S-P reláció formájában vizsgálja, és a kijelentések szubjektumának a predikátumok általi meghatározásának szabályait próbálta feltárni. Kant szakít a pusztá formalizáció elméletével és két lényeges feltételt rendel oda a logikai alapokon történő megismeréshez: először, az ítéleteknek mindig túl kell mutatniuk a pusztá reláción - valami 'külsőre' kell vonatkozzanak -, és ebből fakadóan, másodszor, bármilyen logikai relációnak számolnia kell az érzéki modifikációkkal és nem maradhat meg a pusztá formalitáson belül.

Chiurazzi értelmezésében a külső szemlélet a kanti kritizmus állandó és nélkülözhetetlen eleme. Azzal, hogy bármilyen ítélet valamilyen külső tárgyra vonatkozik, a megismerésben használt fogalmak számára 'materiális' referenciát biztosít. A referencialitás azonban nem mint fogalom és külső tárgya közvetlen kapcsolata fog működni. A tárgyakra vonatkozó kijelentések *prepozitív* feltételre vezethetők vissza, amely a kijelenthetőség minden lehetséges vonatkozását rögzíti. A

---

<sup>112</sup> Belaval i.m., 28.o.

<sup>113</sup> Gaetano Chiurazzi: *Schématisme et Modalité: la doctrine kantienne du schématisme comme thématization de la dimension analogico-expérimentale de la connaissance*, Kant Studien 2000, 147-164.o.

prepozitív feltétel a transzcendentális szubjektum és a tárgy, mint tárgy általános kapcsolatának *módja*.

Ebből következően, a prepozitív feltétel minden pozitív kijelentést megelőz, és olyan dimenzióban rögzíti a megismerést, mely eleve összekapcsolja a tudatban létező fogalmiságot a tárgyszélesítés érzéki pólusával. Chiurazzi a létezés problémájával magyarázza, hogy miért megy végbe modális alapon a tudat és a tárgy kapcsolata, és a kapcsolatból kialakuló megismerés. Kant a létezést a modalitás kategóriái közé sorolja és megvon tőle minden szubsztancialitást - mint a kijelentések/ítéletek szubjektuma -, és minden realitást, mint predikátum : a létezésről önmagában, nem tehetünk állításokat és nem állíthatjuk mint tulajdonság. Mi lenne akkor a létezés kategóriájának szerepe, mivelhogy a tárgyak objektív megismerése feltételezi azok valóságos létezését is ?

A tárgyat olyanak fogjuk fel, mint ami 'van': jelenségként adódik számunkra, ami nem más, mint a tapasztaló tudat és a tapasztalt dolog szintézisének eredménye. A jelenséggel együtt bontakozik ki az általános korreláció, amely a tapasztalat horizontját hozza létre, ahol az értelem és az érzékelés közreműködnek. Amikor a dologról azt állítjuk hogy 'van', a létezés tehát a módja annak, hogy valami jelenségként konstituálódik, és a 'van' tulajdonképpeni szerepe az, hogy kapcsolatot hozzon létre fogalom és szemlélet között. Ez a prepozitív feltétel lényege, ahol nincs tulajdonképpeni szubjektum és predikátum, nem létezik semmiféle tárgy-meghatározás, de az érzékelés és az értelem a priori kapcsolata, minden kijelentés előfeltétele. A meghatározásokat végrehajtó szintetikus ítéletekben, a 'van' összekapcsolja a kijelentés szubjektumát predikátumával, és a fogalmat az érzékelésből származó többlettel bővíti ki.

A modális kontextusok a fogalmak tapasztalatra való alkalmazását biztosítják. A fogalmakat csak akkor illeti meg objektív megismerés, ha bizonyos elv szabályozza a módját annak, ahogyan a fogalmakat az érzékelésre vonatkoztatjuk, és Kant az elvet, mint sematizmus határozza meg. Chiurazzi úgy látja, hogy a sematizmus tulajdonképpen azt akarja megmagyarázni, miként fejeznek ki a fogalmak valóságos ismereteket. Kant ennek okából emeli ki a temporalitást, mint fogalmak és empirikus adatok közti általánosan közvetítő elemet: az érzéki modifikációk eleve időbeliek és ezáltal elégséges az értelem fogalmait időbeli meghatározásokra vonatkoztatni.

A sematizmus az általános feltétele annak, hogy a fogalmak az időre vonatkozzanak. A sematizmus szerepe azonban nem merül ki az időmeghatározások

---

<sup>114</sup> Chiurazzi i.m., 149.o.

létrehozásában. Épp ellenkezőleg, a sematizmus áthidalja a lehetőség és a reális különbségét, ahol a lehetőség az értelem spontaneitása révén keletkező fogalmak, a reális pedig az érzékelés, és annak háttérében meghúzódó időhorizont. A séma nem tesz mást, minthogy szabályozza a lehetséges transzpozícióját a reálisba: a fogalom számára mindig biztosítja a viszonyt a létezővel, aminek következtében, a kategóriákat mint a megismerést szabályozó fogalmakat empirikus használatra kötelezi, azaz lét-pozíciókhoz csatolja őket.

A séma értelem és érzékelés között közvetít. Ezt az állapotot tükrözi mindjárt a sematizmus fejezet elején található kanti példa, ahol a 'kerekség' közvetít a tárgy empirikus fogalma között és a kör tisztán geometriai fogalma között. Képletesen a szituáció mint  $\langle A:B=B:C \rangle$  írható le, ahol a két szélső terminus úgy viszonyul egymáshoz, hogy létezik egy harmadik köztes.

Esetünkben, a kerekség egyaránt vonatkozik a hús-vér valójában létező tárgyra és a kör pusztán imaginatív, képzeletbeli létre. Van tehát valamilyen szabály, mely megkülönböztetések nélkül vonatkozik annyira a konkrét és empirikus szemléletekre, mint a pusztán formális szemléletre. Mielőtt azonban a különbségektől eltekintenénk, tisztázni kell a szabály vonatkozásainak különböző módjait.

A kerekség és a tárgy kapcsolata a képmásalkotás 'technikájára' vonatkozik. A séma nem képmás, hanem azt a szabályt tükrözi, mely révén az empirikus fogalom számára megalakul a megfelelő képmás. Az érzéki sokaság egyetlen képben való egyesítése a képzelőerő műve, mely rányomja 'monogramját' a képmásalkotásra, sematikus szabályozás révén. A kerekség önmagában nem elégséges feltétele a tárgy szemléletben való megalkotásának, mivel a kerekség egyaránt vonatkozik a kerékre, a karikára, az érmére, stb. A fordítottja azonban igaz, mert nem ismerhetek fel tárgynak valamit, ha nem kerek.<sup>115</sup> Ebből kifolyólag, a fogalmi felismerés mindig valamilyen szabály által történik.

A kerekség és a kör esetében az eljárás lényegesen módosul. A geometria sémái tárgyat konstruálnak úgy, hogy a szemléleti valóság csak formailag és nem tartalmilag van jelen. A geometriai tárgy egzisztenciája egybeesik annak konstrukciójával, amely értelmében a szemlélet 'anyaga' azonos a formájával. Amikor a kört lerajzoljuk, a szabályt jelenítjük meg úgy, hogy közömbös marad az érzékelésben adott

---

<sup>115</sup> az elemzés kizárja azokat a tárgyakat, melyek nem kerek a formájuk.

‘minőségekkel’ szemben. A kör nem más, mint a kerekesség formális megjelenítése általában.

A különbségek ellenére, a szemlélet – séma (szabály) – fogalom struktúra érvényes mindkét eljárásban. Ezért határozza meg Chiurazzi a sematizmust, mint analóg eljárást, mert minden esetben a sémák kontinuitást hoznak létre két szélsőség (értelem és érzékelés) között. Az analóg eljárás azonban nem csak hasonlóság alapján merül ki, mivel a közvetítés, szubszumpció alapján, lehetővé teszi az osztályozást: minden olyan képmás és empirikus fogalom, mely a kerekesség szabályának közreműködését feltételezi, a kör tisztán geometriai fogalma alá besoroltatik. Van tehát a sematizmus elméletében, egy olyan általánosítási törekvés, amely az egyedi-empirikus képzetektől a minél tisztább és általánosabb fogalmakhoz emelkedik.

A szubszumpció igazi tétje a kategóriák alá sorolni. A kanti kriticismus ‘természetes’ lefolyásában, bármilyen tapasztalati fogalom kategóriákból származik. A kategória nem más, mint a szubszumpció eredete, amelyre minden objektív módon használt fogalom visszavezethető.

A kategóriák, lényegükre tekintve, szabályok; de a sémák is szabályok. Ebből fakadóan, megvan a lehetősége annak, hogy a sematizált kategóriák a szabály szabályaivá váljanak, ami a végtelen regresszus veszélyével fenyeget. Kant úgy oldja meg a nehézséget, hogy a sematizált kategória azt a szabályt fejezi ki, mely értelmében a kategóriát empirikus használatra kötelezi. A kategóriák alkalmazása a jelenségekre időbeli meghatározások által történnek, ahol a sémák szabják meg azokat az időbeli meghatározásokat, melyek átvonulnak az empirikus tapasztalatokon.

A séma tehát, nem képmás és nem felsőbbrendű fogalom, hanem szabály, mely a kategóriát érzéki működésre készíti.<sup>116</sup> Az időbeli kategóriák a módja annak, hogy sort, tartamot, rendet és összességet tételezzünk a tapasztalati mezőben. A sematizált kategóriák tulajdonképpen az objektív megismerés normatív elvei, amelyek a fogalomhasználathoz állandóan odarendelik a tér- időbeli feltételeket, ezzel a fogalmak jelentését biztosítva: „de cette façon le schème, qui concerne l’usage des concepts, rétrécit leur applicabilité à l’intuition, à la dimension du temps (et de l’espace), c’est-à-dire à l’usage empirique. À cette condition seulement un concept, dit Kant, reçoit une signification.”<sup>117</sup>

---

<sup>116</sup> Chiurazzi a *dimension opératoire* kifejezést használja

<sup>117</sup> Chiurazzi i.m., 156.o.

A sematizmus olyan operációs rendszer, mely összetartja a tapasztalatban adódó végleteket: értelem és érzékelés, kategória és képzet. Egyazon rendszeren belül két sémátípus harmonikus közreműködése jön létre. A transzcendentális sémák az értelem törvényeit alkalmazzák, és megtartják a természet egységes struktúráját, a konkrét esetekben pedig, az empirikus sémák révén szabályozzák a képmásalkotást, a tárgyak fogalmi felismerését és azok különböző osztályokba való besorolását.

Az egyedi esetek osztályozása az ítélőerő feladata és a műveletet a sémák közreműködésével hajtja végre. A kategóriák sematikus használata arra kötelezi az ítélőerőt, hogy alkalmazza az értelem által rögzített szabályokat. Az ítélőerő mindig ezen szabályok 'szellemében' cselekszik, ahol az egyedi esetek az értelmi fogalmaknak szubszumálja.

A kategóriák szisztematikus egységgel ruházzák fel a tapasztalatot, de mint az egység elvei, csak 'belsőleg' működnek. Mint pusztá elveket formálisan határozhatjuk meg, és nem vonatkoznának az érzékelésre. Az empiria hiányában pedig az értelem törvényei beteljesületlenek maradnának.

Chiurazzi értelmezésében, a sémák hiányoztak az elvekhez ahhoz, hogy az utóbbiak objektív realitásra tegyenek szert. A kategóriák logikai és atemporális világához viszonyulva, a transzcendentális sémák meghatározzák empirikus alkalmazásuk módjait, melynek köszönhetően a kategóriáknak van jelentésük. A sémák nem gyarapítják a fogalmi keretet, hanem a fogalmakat az élményekre finalizálják. Ezért, a sémák igazából ugyanazon fogalmi keret variáció, amelyek révén az ítélőerő kivetíti a fogalmakat az empirikus sokaságra: „dans cet usage, les schèmes expliquent aussi une, principe de finalité qui est intrinsèque à la faculté de juger. Le schème *finalise* le concept à l'expérience, lui confère une direction, un sens, il en est le *projet* ou la *projection* qui le *tourne* analogiquement vers l'objet.”<sup>118</sup>

A transzcendentálisan és sematikusán rögzített keret az empirikus gondolkodásban felfedett törvényeknek alapja. A tudomány partikulárisan és tágabb fogalmi kerettel bővíti ki azt, ami a priori szabályszerűen adott. A fizikai folyamatok meghatározhatók, mert a transzcendentális sematizmus 'mintájára' hagyatkoznak: törvényes keretben rögzítik azt, ami empirikusan valóságos, és a rögzítést ismételtlen a természet jelenségeire vonatkoztatják.

---

<sup>118</sup> Uo. 157.o.

Kant szerint, a tudós nem véletlenszerűen jár el, hanem egy előre rögzített szerkezet alapján kifürkészi a természetet úgy, hogy nem hagyatkozik egészében rá. A tudós megérti, hogy az emberi értelem válaszra készíti a természetet és mindenekelőtt felismeri, hogyan lehetséges törvényt azonosítani a természet jelenségeiben.<sup>119</sup> Chiurazzi olvasatában, amikor a természetkutató törvényt fed fel, tulajdonképpen a tapasztalatot sematizálja rekurencia kritérium szerint.

### C) a sematizmus elmélet analitikus értelmezése<sup>120</sup>

Az analitikus filozófia mindig is jelentősnek tartotta a filozófia történetében megfogalmazott problémákat és módszerét megfelelőnek tartotta, hogy a felmerülő nehézségeket megoldja, vagy az értelmezési lehetőségeket tisztázza.<sup>121</sup> A Kant által megfogalmazott sematizmus-elmélet sem tesz kivételt. A már említett Kant kommentárban, Peter Strawson nem kezeli önállóan a sematizmus elméletet, hanem a kanti kritika rekonstrukciójának egészében tesz rá utalásokat. Szerinte a sematizmus alapvető funkciója referenciát biztosítani, mely által a fogalmak jelentésre tesznek szert. Ezért írja, hogy „csak akkor használjuk legitim módon az eszméket és a fogalmakat, csak akkor van egyáltalán jelentésük, ha közben össze tudjuk kapcsolni őket alkalmazásuk empirikus vagy tapasztalati feltételeivel.”<sup>122</sup>

Vannak azonban olyan analitikus elemzők, akik kimondottan a kanti sematizmus problémájával foglalkoztak. Az egyik közülük Jonathan Bennett és a *Kant's Analytic*<sup>123</sup> című könyvében foglalkozik a sematizmus problémával.

Bennett értelmezésében, a sematizmus általános problémája a fogalom alkalmazása. Az első kérdés, amely felvetődik az, hogy szándékába állt-e Kantnak a

<sup>119</sup> „...akkor minden természetkutató agyában világosság gyűlt. Megértették, hogy az ész csak azt látja be, amit maga hoz létre, a saját terve szerint; hogy állandó törvények útmutatását követve, ítéleteinek elveivel elől kell járnia, rászorítván a természetet, hogy válaszoljon kérdéseire, s nem szabad túlmie, hogy a természet mintegy pórázon vezesse; hisz máskülönben az esetlegesen, minden előzetes terv nélkül tett megfigyelések között nem jön létre a szükségszerű törvény összefüggése, amit pedig az ész keres és igényel. Az észnek úgy kell a természethez közelítenie, hogy egyik kezében ott legyenek az elvei, mert csakis ezek alapján tehetnek szert az egyező jelenségek a törvény érvényességére, másik kezében pedig a kísérletek, melyeket amaz elvek nyomán gondolt ki; és bár tanulnia kell a természettől, de nem az iskolás gyermek módján, akinek a tanító azt beszél, ami neki tetszik, hanem a hivatásos bírő példája szerint, aki rászorítja a tanúkat, hogy az ő kérdéseire válaszoljanak.” TÉK. 32 .o. skk.

<sup>120</sup> a disszertációnak nem igazodik a specifikus analitikus módszerhez. Az analitikus megközelítést azért vontam be a vizsgálódásba, hogy minél több oldalról átvilágítsam a sematizmus elméletet és kiemeljem annak alapvető nehézségeit.

<sup>121</sup> Vö. Eszes Boldizsár és Tözsér János: *Mi az analitikus filozófia?*, Kellék, Kolozsvár-Nagyvárad-Szeged, 2005 69.o.

<sup>122</sup> Strawson i.m., 15.o.



fogalomalkalmazás általános elméletét kidolgozni, vagy csak a kategóriák alkalmazására szorítkozik? Szavait idézve, „he may not have intended to offer a general theory: it may be that, starting with his problem about the categories, he just drifted into saying about every concept what he initially intended to say about the categories alone.”<sup>124</sup> A folytatásban mégis azt javasolja, hogy fogadjuk el először az első változatot.

a) a sematizmus mint az általános fogalomalkalmazás elmélete

Arra a kérdésre, hogyan alkalmazhatjuk általában a fogalmat, a jelenségre Kant azt válaszolja, hogy csak sémája révén. A sémát pedig úgy határozza meg, mint a képzelőtehetség azon általános eljárását, mely a fogalom számára megalkotja a megfelelő képmást. Az *általános eljárás* kifejezést Bennett szabályként értelmezi, mely a használt fogalom számára megalkotja az adekvát érzéki megjelenítést. Következésként, a kutya fogalmának sémája olyan szabályt feltételez, mely révén a képzelőtehetség megalkotja a szemléletben egy négylábú állat alakját anélkül, hogy csak az egyedi megjelenítésre korlátozódna.

Bennett szerint, a kanti sematizmus jelentősen javít az addigi fogalom-érzékelés kapcsolatot magyarázó elméleteken. Kant többé nem asszociálja a fogalmat egyetlen képmással, vagy a hasonló képmások sorával. Ebből kifolyólag, a fogalom nem szorítkozik egyetlen megjelenítésre és nem pusztán logikailag általános és tartalmilag szegényes képződmény, mint a hasonló megjelenítések absztrakciója. Azzal, hogy Kant minden fogalomhoz odarendeli a képmásalkotás szabályát, a fogalom számára biztosítja a specifikus megjelenítések sorozatát; a kutya esetében a séma megalkotja az agár, a spániel, vagy más kutya alakját.

Az séma, kapcsán Kantnak módjában áll megkerülni azt nehézséget, amelyet hasonló, de más fogalmakhoz tartozó képmásokat okozzák. Konkrétan, ha a négylábú állat alakjára hagyatkozom, mennyire tudom megkülönböztetni a kutyákat a sakálaktól, vagy a rókáktól? A szabály mégis, lehet annyira jellegzetes, hogy csak a fogalomnak megfelelő képmásokat hozza létre. Tehát, a kutya fogalmának sémája csak a kutyák osztályába sorolható lehetséges képmásokat hozza létre.

A megoldás mégsem ilyen egyszerű. Bennett úgy látja, hogy az igazi gondok magával a képmásalkotással adódnak. Kant a képmásalkotás erős változatát használja, mivel azt állítja, hogy minden esetben amikor egy fogalmat alkalmazunk, létrehozunk

---

<sup>123</sup> Jonathan Bennett: *Kant's analytic*, Cambridge University Press 1966

az aktuálisan megfelelő képmást: „Kant’s theory implies not merely something of the form ‘To be able to apply a concept one must have a rule for producing ...’, but also something stronger, of the form ‘Every time one applies a concept one must actually produce ...’”<sup>125</sup>

Ennek következtében, a fogalmi felismerés egyszersmind képmásalkotás is, mivel a kettő elválaszthatatlan egymástól. A kanti koncepcióban azonban, a fogalmi felismerés csak a matematikában, pontosabban a mértani alakzatok esetében jelent létrehozást. Az empirikus tárgyak tapasztalásában, az érzetadatok eleve adottak a szemléletben és eredetükre tekintve függetlenek az elme képességeitől. Az elme csupán feldolgozza őket, és saját szabályai szerint szervezi az érzéki sokféleséget.

Kant védekezhet azzal, hogy a képmásalkotást nem kell összetéveszteni az érzetadatokkal. A fogalom sémája csupán mentális képeket hoz létre, melyeket az elme az érzékelésben megjelent formákkal hasonlít össze, és a tapasztaló szubjektum ilyen módon ismeri fel azokat fogalmilag. A köztes elem használata azonban két kérdésre osztja fel a fogalomalkalmazást. Nem azt kérdezem, hogy ‘a tárgy kutya?’, hanem azt, hogy egyrészt ‘a képmás megfelel a tárgynak?’, másrészt pedig, hogy ‘a képmás a kutya képmása?’. Ha valamit a kutya képmásával összehasonlítva kutyaként ismerek fel honnan tudom, hogy a képmás hasonlít az előttem lévő tárgyra, és hogy a képmás a kutya fogalmának a képmása? Ha problematikusnak bizonyul a tárgyat közvetlenül a kutyák osztályába sorolni, akkor épp annyira problematikus a tárgyat a képmással összekapcsolni, és a megalkotott képmást a kutya fogalmával (és a fogalom más képmásaival) összekapcsolni.

A sematizmus elmélet, mint a képmás révén megtörténő közvetítés, a leírás esetében sem működőképes. Ahhoz, hogy a leírás egy bizonyos szituációra vonatkozzon, a fogalmat a jelenségre kell alkalmazzuk. Az alkalmazás esetében Kant megkülönbözteti az elme két alapvető és különvált képességét: az értelem, mely a szabályalkotás tehetsége - ahol a fogalmat a fogalommal kapcsolja össze -, és az ítélőerő, mely a fogalmak szemléletekre való alkalmazásának képessége.

Kant szerint, az értelem révén fogalmakat birtokolunk, de az ítélőerő által alkalmazzuk a jelenségekre. A képességek együttműködése nyomán, Bennett a szabályalkotás két típusát különbözteti meg: a nem-referenciális szabályokat, melyeket az értelem használ, és a referenciális szabályokat, ahol a fogalmak a tőlük különmemű

---

<sup>124</sup> Uo. 141.o.

<sup>125</sup> Uo. 143.o.

jelenségekre vonatkoznak. A leírás esetében a referenciális szabálynak 'a C fogalmat csak akkor alkalmazhatjuk a dologra, ha a dolog ...' formát kellene öltetnie, ahol a pontok helyett a dolog leírása történik meg. A kanti ítélőerő azonban nem így jár el, és ezért nagyon is kifogásolható referenciális tevékenysége.

Bennett ellentmondásosnak tartja azt is, hogy az értelem csak az ítélőerő révén vonatkozhat a jelenségekre. Egyrészt, birtokolhatom a fogalmat anélkül, hogy a jelenségre alkalmazzam, mert érzékiileg nem jeleníthető meg, vagy valamilyen érzéki fogyatékoság meggátol abban, hogy érzéki jelenséggént felismerjem. Másrészt, az is felfoghatatlan, hogy birtokolom a fogalmat, és nem tudom megítélni mire alkalmazom. Senki sem hiszi el nekem, hogy értem mit jelent 'kutya', ha csupán általános igazságokat sorolok fel a kutyákról (emlősök, nem nevetnek, négylábúak) és az előttem heverő ebről azt állítom, hogy nem kutya. Vagy nem értem az emlős, nevetni, négylábú fogalmak jelentését, vagy az általam felsorolt tulajdonságok egy papagáj repertoárjához hasonlítanak, ahol nem értem a kutya (vagy minden más) szó jelentését.

El kell fogadnunk tehát, hogy a kanti elmélet leküzdhetetlen nehézségekbe torkollik az általános fogalomalkalmazás elméletének kapcsán. Kant nem tudja megmagyarázni, hogyan működnek a szabályok, milyen eljárás révén teljesítik feladataikat, és hogyan vonatkoznak a jelenségekre. Feladhatjuk az általános fogalomalkalmazás elméletét, és a kategóriák leszűkített körét kell vizsgálat alá vonni.

#### b) a kategóriák alkalmazása

Kant szerint az empirikus fogalmak homogének az érzéki megjelenítésekkel, mivel olyan jegyeket fejeznek ki, amelyeket az érzékelésben közvetlenül felismerhetünk. Ilyen a kerekesség fogalma, mely egynemű a tárgy megjelenítésével, ha a kerekesség fogalmát a tárgyra vonatkoztatom.

A kategóriák alapján véve nem homogének a jelenségekkel, mivel semmiféle empirikus elemet nem tartalmaznak. Ezért, őket nehezen lehet megfeleltetni olyan fogalmaknak, amelyeket empirikusan határozzunk meg. Elég távoli a kapcsolat a szubsztancia kategóriája és a szubsztancia empirikus fogalma közt, ahol az utóbbit mint valami kerek, édes, C-vitaminban gazdag, narancssárga színű jelenséget határoztunk meg. Ha a kauzalitás fogalmára vonatkozunk, még rámutatással és megfigyeléssel sem áll módunkban valahogyan elsajátítani, mivel a fogalom túl általános és nagyon is különbözik az érzetadatoktól. Következésképpen, jogosan állítható, hogy hatalmas rés képződik a tiszta értelmi fogalmak és az empirikus adatok, valamint azok fogalmai

között. Azonban nem is a rés ‘nagysága’ feltétlenül mérvadó, hanem annak specifikus formája, melyet Kant különneműségnek, vagy heterogenitásnak nevez.<sup>126</sup>

A kanti megoldás a sematizmust tartja hivatottnak, hogy feloldja a különneműség leküzdhetetlennek tűnő belső feszültségét. A fogalomalkalmazás a képzelőtehetség bevonásával történik meg, amely az empirikus képzeteket, emberi szempontból, szükségszerűen időbeliekké formálja. A sematizmus feladata, hogy az atemporális kategóriákat temporálissá változtassa, és az idő közvetítésével a szemléletekre vonatkoztassa. Ebből kifolyólag, a transzcendentális sematizmus nem a szubsztancia kategóriájának képmását alkotja meg, hanem az időbeliséget rendeli oda a tiszta értelmi fogalomhoz, ami az idő - és a szemléletek - kategóriális meghatározásához vezet.

„Ez a Sematizmus fejezet szerepe, amely oly módon valósítja meg az átmenetet a tiszta kategóriáktól az éppen használt kategóriákhoz, hogy az előbbit az idő terminusaiban értelmezi”<sup>127</sup>, következtet Strawson. A következtetés értelmében a transzcendentális séma valamilyen specifikus fogalom, amely szükségszerűen az érzetadatokra vonatkozik: ebből kifolyólag, a kategóriák alkalmazhatók, mert sémaik tartalmazzák az időbeliség empirikus elemét.

Annak ellenére, hogy elmélete meggyőzőnek látszik, Kant tulajdonképpen nem old meg semmit. Bennett azzal érvel, hogy a specifikus fogalom elmélete működésképtelen. Ha a tiszta C fogalmat a B-re mint érzéki jelenségre alkalmazom, tulajdonképpen nem segít a CB speciális fogalom, amely mindkettőre vonatkozik. A CB nem a C-t kapcsolja össze szükségszerűen a B-vel, hanem a C-t és a B-t állítja ugyanazon dologról. Ha a macskát ‘húsevőnek’ nevezem, akkor a ‘húsevő macskaféle’ továbbá is azt állítja a dologról, hogy ‘húsevő’, és hogy ‘macska’. Az ‘időbeli kauzalitás’ sem oldja meg az okság alkalmazásának problémáit, mert ugyanazon jelenségre vonatkozva kijelenti csupán, hogy ok-okozati kapcsolatban van valamivel, és hogy a kapcsolat időbeli.<sup>128</sup>

Bennett szerint, a kiút az lehetne, ha Kant az időt, mint a kategóriák alkalmazásának lehetséges és nem szükségszerű feltételeként használná. Ezáltal, a

---

<sup>126</sup> „the problem is not ‘There is a specially large gap between the categories and detailed concepts of their instances’ but rather ‘There is a special kind of gap between the categories and intuitions of their instances.’” Uo. 149.o.

<sup>127</sup> Strawson i.m., 35.o.

<sup>128</sup> Sőt, a helyzetet tovább bonyolítaná az is, hogy tulajdonképpen az *időbeli kauzalitás* mint használt kategória, nem csak az ok és az időbeliség fogalmát kell fedje, hanem minden olyan oksági fogalomra kell vonatkoznia, melyet temporális kontextusban használunk (például a fenyegetések).

logikailag formális és általános kategória temporális formában érvényesülne az érzékelés világában. Azonban Kant nem az érzékelés egyszerű hozzáadásával helyezi a kategóriákat meghatározott viszonyba a tárggyal, hanem egy olyan érzéki feltétellel beszél, mely révén a tárgy a kategória alá kötelező módon besoroltatik (a sematizmus). Nem azt állítja, hogy 'az időbeliség feltétele nélkül a kategóriák keveset mondanának az empirikus világról', hanem azt, hogy 'az időbeliség feltétele nélkül a kategóriák nem alkalmazhatók az empirikus világra'. A második változatot azonban tarthatatlan a kauzalitás esetében, és a többi kategória esetében is ilyennek fog bizonyulni, mert a sematizmus nem oldotta meg a fogalomalkalmazás problémáját. Ennek következtében, Bennett a következő gondolattal zárja le elemzését: „his account of what we get by adding temporality to some of the other categories is even less fortunate.”<sup>129</sup>

#### **D) a sematizmus-elmélet fenomenológiai értelmezése**

*A Kant és a metafizika problémája* Martin Heidegger fontos írásai közé sorolható. Első látásra a *TÉK.* eredeti rekonstrukcióját mutatja meg nekünk, de igazából két alapirányzat metszi egymást. Mivel Heidegger nem a pusztán Kant kommentátor igényével lép fel, olykor eltérés van aközött, amit Kant állít, és ami a német fenomenológus interpretációja.<sup>130</sup>

A metafizika általános kérdésének vonatkozásában merül fel legjobban Kant szándékaitól való eltérés gyanúja, mert az említett interpretáció Heidegger azon alkotói korszakához tartozik, ahol a kulcsfontosságú téma a filozófiai gondolkodást megszabadítani a metafizika előfeltevéseitől. Ennek függvényében, Heidegger úgy mutatja be nekünk Kantot, mint azt a filozófust, aki megelőlegezte a metafizika leküzdésének folyamatát, és a tulajdonképpeni filozófiát, mint ontológia ismerte fel. A *TÉK.* nem az ismeretelméletet megalapozását - pontosabban annak metafizikai vonatkozását - tűzte ki célként, hanem az ontológia lényegi problémájának a felvetését. Az ontológia centrális témája a létmegértés, és azon kitüntetett létező körül szerveződik, aki tulajdon horizontján belül tapasztalja magát és a világot, és e felől kérdez rá a létre. E kitüntetett létezőt Heidegger egy specifikus kifejezéssel illeti: *ittlét* (Dasein). Kant

---

<sup>129</sup> Uo.

<sup>130</sup> A problémával kapcsolatban lásd Heidegger és Cassirer vitáját.

még a hagyományos ‘ember’ vagy ‘szubjektum’ megnevezéseket használja, de Heidegger szerint, lényeges változásokat vitt be jelentéseikben.<sup>131</sup>

A kanti ontológia heideggeri értelmezése szorosan összefügg azzal, amit fenomenológiai konstitúciónak neveznek. Az utóbbi, a tapasztalat kialakulásában elkülöníthető szinteket próbálja meghatározni egy strukturálisan összefüggő szerkezetben belül. A fenomenológia abból az előfeltevésből indul ki, hogy a tapasztalatot a tudat szervezi úgy, hogy saját képességeiből kiindulva megjelenít valamit és értelemet ad annak, amit jelenséggént felismer. Heidegger értelmezésben, Kant azt állítja, hogy a tapasztalat keletkezése, mindenekelőtt a tapasztaló tudat *odafordulásán* múlik. Az utóbbi megcélóz valamit, irányul valamire, amit utólagosan tapasztalni fog. Az odafordulás azonban önmagában nem elégséges, mert a tapasztalati mező is föl kell kínálkozzon, oda kell engedje magához a ráirányuló ‘tekintetet’, hogy a vonatkozás beteljesüljön. A nyitott tapasztalati mezőt a heideggeri fenomenológia horizontnak nevezi.

A tapasztalat horizontját kétoldalú nyitottság jellemzi: egyfelől, a tapasztaló tudat beleveti saját tapasztalati lehetőségeit, másfelől pedig szembesül a dolgokkal úgy, hogy az ami neki felkínálkozik észrevehető, azaz a „szemléletben közvetlenül befogadható”.<sup>132</sup> Ebből kifolyólag, a horizont, mely megengedi hogy az észrevehető dolog szembekerüljön a tudattal mindenség, de egyszersmind átlátszóan tiszta, mert nem magát, hanem a dolgot mutatja. „A horizontnak, mint észrevehető kínálatnak ennél fogva előzetesen és állandóan tiszta látványként kell megmutatkoznia”<sup>133</sup>, és a *tiszta látványnak* pedig, „a tárgyiságot mint olyat kell kínálnia, azaz a tiszta értelemnek egy azt vezető és hordozó tiszta szemléletben kell alapját lelnie”.<sup>134</sup>

Kant számára az értelemadás mindig a *végesség horizontján belül* történik. Az ember *fundamentálisan* végesen tapasztaló, mert a tapasztalásban értelme eleve a meglévő dologra van utalva. A véges értelem perspektívája szüntelenül gondolkodás és

---

<sup>131</sup> a disszertáció nem akar állást foglalni a probléma kapcsán. Annyit hozzáfűzhetek, hogy furcsának találok azt, hogy a heideggeri rekonstrukció egyáltalán nem számol a tudomány megalapozásának problémájával: egyrészt, mert Kant maga tesz egyértelmű utalásokat ebben a vonatkozásban, másrészt pedig nem hiszem, hogy Kant nagyobb fontosságot tulajdonított volna a ‘metafizika problémájának’, mint kora tudományának filozófiai megalapozását. Inkább hajlandó vagyok elfogadni azt a nézetet, miszerint Kant számára a metafizika és a tudomány filozófiai problémái elválaszthatatlanok voltak: ahhoz, hogy korának tudományát elméletileg megalapozza, a filozófiai hagyomány számos ‘előítéleteit’ kellett felszámolnia. A felszámolás nem jelentett egyszerű megcáfolást. Kant egy új filozófia kidolgozására kényszerült, mely annyira mélynek és termékenynek bizonyult, hogy erőforrásai jelenleg sincsenek kiapadva. Arra törekedem, hogy meglátásaim kifejtésével bizonyítani tudjam ezt.

<sup>132</sup> Heidegger i.m., 122.o.

<sup>133</sup> Uo.

szemlélet feszültségében tapasztalja a dolgokat. A szemlélet eleve végesnek bizonyul azáltal, hogy nem képes önmagának tárgyat teremteni<sup>135</sup>, és csak befogadja azt, ami számára adódik. Végessége azonban nem pusztán az érzetadatok kaotikus 'gyűjtőhelye', mivel Kant olyasvalamiként tekint a receptivitásra, mint ami eleve kiszabja azt, amit be kell fogadnia.

A megismerés folyamatában a véges szemlélésnek szüksége van az értelem révén történő meghatározásra. A mindenkor szemlélt a fogalmak révén válik felismerhetővé, ahol a fogalom a sokakra érvényes egységet határoz meg.<sup>136</sup> A fogalmi egységre hozás szintén a végesség perspektívájából történik meg, mert egyrészt, az értelem eleve a szemléletre van ráutalva, másrészt pedig, mert a szemléletek fogalmi szintéziséhez nem produkálhatja a fogalmak végtelen sorát. Sőt, amint a kategóriák táblájából következtethetünk, Kant a megismerésben használt általános fogalmak szigorúan korlátozott és szűkre szabott keretét határozza meg.

Összegezve az eddigi fejtegetéseket, a kanti ontológia értelmében az ember, csak a végesség perspektívájából fordulhat a léthez. A végesség a módja annak, ahogyan az ember szembesülhet a már meglévő létezőkkel: egyrészt, a dolgok, mindig rajta kívül vannak és ezáltal transzcendensek, másrészt maga a szembesülés is fundamentálisan véges, ahol a végesen befogadó szemlélet és a véges értelem kölcsönösen egymásra van utalva.<sup>137</sup>

Az értelem és a szemlélet egymásra utaltsága a kanti ontológia szempontjából eredeti szintézis. Az utóbbi transzcendentálisan zajlik le, és mindenekelőtt meghatározza a megismerés folyamatának kimenetét. Az emberi tapasztalat mindig a véges horizonton belül történik meg, ahol a véges módon szemlélő szembekerül azzal, amit jelenséggént szemlél. A konstitúció arra kérdez rá, hogyan alakul ki a horizont, amelyben átlépünk a transzcendensen létező dolgokhoz? Heidegger rekonstrukciójában az ontológiai szintézis kell rávezessen erre az útra, és meg kell magyaráznia „hogyan képes egy véges lény (...) minden befogadás előtt megismerni, azaz szemlélni a létezőt, ám anélkül, hogy annak 'teremtője' volna?”<sup>138</sup>

---

<sup>134</sup> Uo.

<sup>135</sup> a geometriai alakzatok kivételével

<sup>136</sup> Heidegger a *per notas communes* kifejezéssel illeti meg a fogalom által kifejezett egységet

<sup>137</sup> Heidegger szerint Kant elfogadja, hogy elvileg, lehetséges *úgy is* tapasztalni, ahogyan az embernek nem áll módjában megtenni (ezért az ember végesen tapasztaló). Ebben a vonatkozásban idézi Kant azon megjegyzését, hogy: „az önmagában-való-dolog nem más tárgy, hanem a képzetek ugyanarra a dologra való *más* vonatkozása (respectus).” Heidegger i.m., 57.o.

<sup>138</sup> Heidegger i.m., 63.o.

A rekonstrukció megpróbálja kimutatni a kanti szintézis minél mélyebben meghúzódó konstitúciós szintjeit. Az ontológiai alapvetés az ‘elemek’ elkülönítésével veszi kezdetét. Az első szint feltárja és meghatározza a tapasztalatot alkotó lényeges tényezőket: a tiszta szemléletet és a tiszta gondolkodást. Mint tudjuk, egyfelől az egyedi és egyetemes tér és idővel,<sup>139</sup> másfelől pedig, a tiszta értelmi fogalmakkal<sup>140</sup> kell számolnunk.

A meghatározásból kifolyólag, a konstitúció mélységeibe tartó behatolás második szintjén jön létre az elemek lényegszerű egysége. Ha a szemlélet és a fogalom a végesség illesztékei, akkor kell lennie valaminek, ami az illesztékeket egyetlen véges struktúrába helyezi. Eredendően valami szintézist kell megalakuljon, mely által „a két tiszta elem mindig összetalálkozik önmagától.”<sup>141</sup>

Az *eredendő egyesítő szintézis* a tulajdonképpeni értelemben vett ontológiai szintézis,<sup>142</sup> ahol a gondolkodás és a szemlélet szükségszerűen egymásba vannak kapcsolva. Ami egybekapcsolja őket, valamilyen harmadik elem, és mint *strukturális közép* illeszti össze a tiszta szemléletet és a tiszta gondolkodást – a végesség horizontján belül. Heidegger értelmezésében a *tiszta képzelőerőről* van szó. Az utóbbi, egyfelől *tisztán szinoptikusan* jár el a tiszta szemléletben, és lényegszerűen minden jelenséget a befogadóan egyetemes szemlélet formái szerint alakít, másfelől pedig *tisztán reflektálóan* működik a tiszta gondolkodásban, ahol a tiszta szintézis „abban a fogalomban jut kifejezésre, amely neki magának egységet ad.”<sup>143</sup>

Az alapvetés harmadik szintje az ontológiai szintézis belső lehetőségét taglalja. A tiszta szemlélet és a tiszta gondolkodás szintézise eleve vonatkoznia kell valamire ahhoz, hogy egyáltalán a szintézis létrejöjjön. Ezért szükséges, hogy a szintézis a priori módon összefüggjön a tárgy-konstitúcióval, amely a transzcendencia horizontjában keletkezik.

A **TÉK.** a kategóriái dedukciója menetén veti fel a tárgykonstitúció problémáját. Heidegger értelmezésében, az értelem alapvető *ősművelete* a ‘szembeállni engedés’, ami azt jelenti, hogy a szemléletben eleve adódó valami ellenszegül a gondolkodásnak: a megjelenő dolgot nem a gondolkodás teremti meg, de annál inkább megragadja, mint

---

<sup>139</sup> minél inkább az idővel

<sup>140</sup> Heidegger *notio*-nak nevezi a tiszta logikai alapokon nyugvó értelmi meghatározás produktumait. A notiók csak a szemléletben való konfrontáció révén, azaz csak empirikus alkalmazásuk nyomán válnak kategóriákká.

<sup>141</sup> Heidegger i.m., 90.o.

<sup>142</sup> Heidegger *tiszta veritatív szintézis*nek is nevezi

<sup>143</sup> Heidegger i.m., 91.o.



valami tőle elkülönülő képződményt. A ‘megragadás’ a fogalmak révén történik meg. A fogalom lényegi funkciója a szabályozás, mely az egyedi megjelenítésekre vonatkozik. Minden fogalom azonban visszavezethető az X-tárgy általános fogalmára. Ebből következően, az értelem a priori használja az X-tárgy *ősfogalmát* ahhoz, hogy megragadja a tőle különböző, és a számára megjelenő szemléleti adottságot. Az ősfogalom révén, az értelem - mint *zárt-egész* -, egyaránt szabályozza a megjelenítés általános és egyedi módját. Az a priori szabályozás a szükségszerűség dimenzióját viszi a tapasztalatba, mert „az értelem mint egész azt nyújtja előzetesen előre, ami ellenszegül a tetszőlegesnek.”<sup>144</sup>

Az X-tárgy fogalma révén történő a priori szabályozás kettős funkciót tölt be. Az egyik funkció a kategóriáknak tulajdonítható, amelyekből levezethetők a dolgokról alkotott predikatív ítéletek. Heidegger értelmezésében, nem egyszerű logikai szubszumpcióról van szó, hanem arról, hogy a reflexió lényegi struktúráját megalkotó kategóriákból származnak a tapasztalatban használt reflektált fogalmak. Ezért rekonstrukciójában többször is kiemeli, hogy a kategóriák nem-reflektált fogalmak, hanem olyan egységet jelenítenek meg, mely „az értelem alapaktusának lényegi struktúrájához hozzátartozik”.<sup>145</sup> Ebből fakadóan, a kategóriák *ontológiai predikátumok* és a tárgymegismerés fogalmi keretét szabályozzák

A másik funkció, az egyesítő szintézist helyezi strukturális viszonyba, az egységgel. Ha a szemlélet és a gondolkodás szintézisét a képzelőerő hajtja végre, akkor az értelem az appercepció egységét a képzelőerő szintézisére vonatkoztatja. Az eredendő öntudat a priori egysége, a fogalom-szemlélet dualitást egységes tapasztalati szerkezetben rögzíti, és mint lehetőség viszonyul minden meghatározó tudatos tevékenységhez.

A negyedik szint a transzcendencia, valamint horizontjának kialakulását alapozza meg. Heidegger szavaival, „...az ontológiai megismerés belső lehetőségének a problémája nem más, mint a transzcendencia föltárása.”<sup>146</sup> A tapasztaló tudat ahhoz, hogy megragadjon valamit, horizontot hoz létre és ebben a horizontban tapasztalja a dolgokat úgy, hogy *megképezi a kínálat látványát*. A ‘megképezést’ a képzelőerő hajtja végre egyfelől, mint tiszta és általános szemlélet, időbélivé alakítva a tapasztalati mezőt,

---

<sup>144</sup> Uo. 104.o.

<sup>145</sup> Uo. 81.o.

<sup>146</sup> Uo. 107.o.

másfelől megalkotja az empirikus tárgyak képzetét. Ha a dolgokat transzcendensek, akkor a transzcendencia e kettős megképzésből alakul ki.

A megképzés folyamatának hierarchikus rendet kellene felmutatnia. A kategóriák dedukciójában, Kant minden empirikus tudat(állapot)ot az eredendő appercepcióból származtatott. Következésképpen, a transzcendencia horizontja és a megképezés az appercepcióban, pontosabban a tiszta értelemben alakul meg. Megalakulása csak oly módon lehetséges, ha a tiszta értelem fogalmai, a notiók az érzékelésre vonatkoznak úgy, hogy a megérezkítés tisztán megy végbe.

„A tiszta megérezkítés valamifajta ‘sematizmusként’ történik,<sup>147</sup> amelynek előzetesen minden empirikusan szemlélhető dolgot be kell fogadnia. A sematizmus tehát, lényegszerűen vonatkozik a szemlélhető dolgokra, ahol a szemlélhető dolog képzet, azaz érzékelés alapján keletkező jelenség. Következésképpen, a sematizmus első sorban, a megérezkítés módjára vonatkozik.

Megérezkítés által a dolgok többnyire látványszerűen kínálkoznak fel számunkra. Ha a toronyóra tekintünk, látványa egységes képpé formálódik össze; ha a toronyóra látványát képeslapon észleljük azt mondjuk, hogy a képmását látjuk. Ennek alapján, megkülönböztetjük a képet, mely azt feltételezi, hogy a dolog közvetlenül, *ez-ittként* jelenik meg, a képmástól, mely az eredeti produkció re-produkciója (festmény, fénykép, stb.).

Heidegger szerint, azonban a különbség nem is annyira lényegszerű. A képmás nem pusztán másolat, mert amikor egy halotti maszkot szemlélünk, a maszk a halott képét, azaz közvetlen látványát nyújtja. Arra következtethetünk, hogy van valamilyen eredeti struktúra-azonosság aktuális megképezés és utólagos megképezés közt, amely bizonyos megjelenítési szabályosságot feltételez azáltal, hogy összeköti a valamikori létező akkoriban aktuális látványát, mostani látványával. A folyamat azonban nem merül ki az utólagos megképezés vonatkozásában, hiszen előzetes megképezésről is beszélhetünk. Valamilyen szabály alapján elvárjuk, hogy barátunk új autójának legyen egy bizonyos kinézete, és nem olyasvalamit képzelünk el, amit kerékpárként ismerünk fel. Ebből fakadóan, képről beszélhetünk úgy is, mint előállítandó látványról.

Ha barátunk fényképet nézzük, amint az asztalnál ül, az egyedi megjelenítés nem marad meg a szingularitás szintjén, hanem azt is megmutatja mit értünk emberen,

---

<sup>147</sup> Uo. 124.o.

asztalon, fizikai tárgyon, vagy általában fotográfián. A látvány tehát azt is megmutatja, hogyan néz ki valami általánosan.

Az általános felismerése fogalmak útján történik meg. A megjelenítés a fogalomhoz tartozó látványt mutatja meg nekünk, de a fogalom mindig valamilyen többletet hordoz, mert nem kimeríthető egy *raepresentatio singularis*ban. Ebből arra következtethetünk, hogy a fogalom lényegszerűen nem leképezhető, de megérzékíthető, mivel a szemléletben kialakult képzeteket mint a fogalom látványait ismerjük fel.

A ház fogalmának valamelyik észlelt ház az egyik lehetséges kinézete. A konkrétan észlelt tárgy, a kinézet *úgy-ahogyanját* mutatja meg, mint megvalósult lehetőséget. Ha a tárgy fogalma nemcsak egyetlen egyedre szorítkozik, hanem azon képzetek sorára, amelyekhez a fogalom által képviselt tulajdonságok rendelhetők, akkor van valami a fogalomban és annak kinézetében „ami szabályozza és előrerajzolja, hogyan kell kinéznie valaminek ahhoz, hogy házként a megfelelő látványt tudja nyújtani.”<sup>148</sup>

Az egyedi megjelenítés és a fogalom kapcsolata szabály által jön létre. „A szabály egy lehetséges látványba való belerajzolást szabályoz”<sup>149</sup> és így áll módjában biztosítani a fogalom egyesítő és bizonyos empirikus képzetek sorára érvényes egységét. A szabályozás az, amit fogalmi megjelenítés alatt értünk. A fogalom meghatározza azt a szabályt, mely alapján megtörténik a képalkotás. A szabályon alapuló képalkotás általában sematizmusként határozható meg: „e kép jellegének megvan a maga lényege. Nem pusztán látvány (vagyis nem az első jelentésben vett ‘kép’), s nem is képmás (azaz nem is a második jelentésben vett ‘kép’). Nevezzük ezért séma-képnek.”<sup>150</sup>

Heidegger értelmezésében, ha egyedi kép és fogalom viszonyát, ‘nem-adekvát viszonyként’ kezeljük, félreértjük azt, amit Kant mond. A félreértés oka, hogy eltekintünk attól, hogy az empirikus látvány „valódi értelemben képe a fogalomnak.”<sup>151</sup> Az empirikus látvány „a tetszőleges sokból való mindenkori egyként adódik, azaz mindig arra az egyedi tartalomra korlátozódva, mely mint olyan, tematikusan megjelenített.”<sup>152</sup> Az ‘egyedi tartalom’ azonban közvetlen utalásként működik arra a szabályra vonatkozóan, mely révén a fogalom a tetszőleges megjelenítések sorát

---

<sup>148</sup> Uo. 128.o.

<sup>149</sup> Uo.

<sup>150</sup> Uo. 130.o.

<sup>151</sup> Uo. 131.o.

<sup>152</sup> Uo.

létrehozza. A séma-kép elsődleges funkciója nem az ábrázolás, hanem az a mód, ahogyan „a szabályt mintegy beletartja a lehetséges szemléletiség szférájába.”<sup>153</sup> Kanti terminusokban, csak az *in concreto* megjelenítés fedi fel és működteti azt a szabályt, mely az empirikus fogalmak számára megalkotja és hozzárendeli, a nekik megfelelő empirikus képzeteket.

A matematikai konstrukciókban nyilvánvalóvá válik, hogy a szabályozás a szemléleti ráutaltság révén működik. Az ..... vagy az 5 azért az ötös szám képe, mert már az ábrázolásban, mint szabályos megjelenítés, megképződik a látvány lehetősége. „A séma-kép ‘látása’ számára irreleváns marad egy valóban fölrajzolt, illetve csak elképzelt pontsor szemléleti átláthatósága vagy át nem láthatósága. Ezért a matematikai fogalmak is sémákon alapulnak, sohasem az egyszerű megpillantható képeken.”<sup>154</sup>

Az eddigi fejtegetéseket összegezve, a séma/séma-kép viszony pozitív struktúrát alkot, ahol „a séma-kép a sémában megjelenített ábrázolási szabálynak egy lehetséges megtestesülése.”<sup>155</sup> A sémák szabályok formájában hajtják végre a fogalmak megérzékítését úgy, hogy nem korlátozódnak az egyedi megjelenítésekre, és minden specifikus séma-képet magukra vonatkoztatnak. A séma-kép kifejezés a szabályos képkalkotást feltételezi és kizárja annak a lehetőségét, hogy a tapasztalatban a megjelenítések véletlenszerűen és kaotikusan alakuljanak meg. Ebben az összefüggésben nyilvánul meg a sematizmus alapvető funkciója a tapasztalat kialakulásában: „a dolgokra való közvetlen empirikus rápillantás és a rendelkezésre álló képmások előállítása róluk – csak a fogalmaknak a lehetséges megérzékítése alapján lehetséges, ami a sematizmus segítségével megy végbe.”<sup>156</sup>

A sematizmus elmélet eddig csak az érzéki elemeket felmutató fogalmakkal számolt. A kérdést azonban nem lehet lezárni pusztán az érzéki fogalmak kapcsán, mert tisztázni kell a tisztán értelmi fogalmak szerepét az általános sematizmus vonatkozásában. A sematizmus-kérdés legnagyobb nehézségét az okozza, hogy a kanti meghatározás szerint a kategóriák semmilyen empirikus elemet nem tartalmaznak, és mégis kötelező módon az empirikus tartalmakra vonatkoznak.

A sematizmus-elmélet a kategóriákat az idővel hozza szükségszerű kapcsolatba, és a kapcsolat által az érzékelés előfeltételeit rögzíti, ahol a transzcendentális időmeghatározások lehetővé teszik az empirikus fogalmak használatát. A séma/séma-

---

<sup>153</sup> Uo. 133.o.

<sup>154</sup> Uo. 134.o.

<sup>155</sup> Uo. 132.o.

kép struktúra elemzése kimutatta, hogy a fogalmak megérzékítése képformálás révén történik. A pozitív módon meghatározott képek azonban nem egyneműek a tiszta értelmi fogalmakkal. Ebből kifolyólag, a notiók megérzékítése nem történhet megképzés révén, hacsak maga az, amit 'kép'-ként értünk nem rendelkezik többletjelentéssel. Tulajdonít-e Kant más értelmet a képnek, mint a meghatározott empirikus látványt?

Heidegger a sematizmus fejezetben találja meg azt a mondatot, amely lehetővé teszi a többletjelentés tulajdonítását: „az érzékek [egyáltalában véve] minden tárgyának tiszta képe az idő.”<sup>157</sup> Ha az idő az egyetemesen befogadó szemlélet, akkor a tiszta szemlélet tiszta látványként adódik, és „ezért tiszta képnek kell neveznünk”.<sup>158</sup> A kanti szöveg alapján, Heidegger úgy határozza meg a tiszta szemléleti képet, mint a most-sor pillanatainak egymásra következését.

A notiók megérzékítése csak az idő tiszta képében történhet meg. A kategóriák dedukciója „csak a notio és az idő kapcsolatának lényegi szükségszerűségét”<sup>159</sup> fogalmazta meg, de nem mutatta fel azt a nélkülözhetetlen belső illesztéket, amely a kapcsolatot a priori módon megteremti. Az alapvetés negyedik szintje a kapcsolatot a transzcendentális sematizmusnak tulajdonítja.

A szemléleti fogalmak megérzékítése rámutatott arra, hogy minden kép tulajdonképpen séma-kép. Ha az időt 'kép'-ként határoztuk meg, akkor sémához kapcsolható, ami azt jelenti, hogy alapjában véve „séma-kép, és nemcsak mintegy a tiszta értelmi fogalmakkal szembenálló szemléleti forma.”<sup>160</sup> A transzcendentális sematizmus az eredendő appercepció kategoriális készletét rávonatkoztatja az egyetemesen tiszta időre, mely révén a tiszta értelem fogalmainak sémái nem másak mint transzcendentális időmeghatározások. A notió megérzékítése az idő séma-képével függ össze, és az eredendő azonosság alkotja meg a transzcendencia horizontját: „ez a sematizmus képezi meg a priori a transzcendenciát, s ezért 'transzcendentális sematizmusnak' nevezzük.”<sup>161</sup>

A transzcendentális sematizmus teszi lehetővé, hogy „a notiók sémái az időbe mint tiszta látványba való beleszabályozás révén, az időből adják maguknak a képüket, s így tiszta képek valamilyen sokféleségre tagolják az egyetlen megpillantás

---

<sup>156</sup> Uo. 134.o.

<sup>157</sup> TÉK., 175.o. A zárójelben helyezett szavakat Heidegger tette oda.

<sup>158</sup> Heidegger i.m., 138.o.

<sup>159</sup> Uo. 137.o.

<sup>160</sup> Uo. 138.o.

lehetőségét.”<sup>162</sup> Ebben az értelmében, az eredeti sematizmus alapvető funkciója az, hogy megképezze a transzcendenciát úgy, hogy a gondolkodás legáltalánosabb és legtisztább elemeit szükségszerűen megérzékíti, és mint egyazon időbeli struktúrát alkotó alapelemeket határozza meg.

A transzcendentális sematizmus közreműködésével a notiók kategóriákká válnak, mint a tapasztalatban használt ősfogalmak. Ennek alapján, a transzcendentális sematizmus nem más, mint „az eredendő és tulajdonképpeni fogalomképzés általában véve”<sup>163</sup>, amely lényegszerűen *fogalomra hoz* és nem *fogalom alá rendel*. A sematizmus rögzíti a fogalom alkalmazásának feltételeit és ennek következtében, nem a logikai szubszumpciót valósítja meg, hanem azt szubszumpciót hajtja végre, ahol minden megjelenítést szükségszerűen időben történik meg.

A transzcendentális időmeghatározások az előzetes horizontot nyújtják, mely minden megképzés előfeltétele. A transzcendentális sematizmus olyan a priori struktúra egységet alkot, amelybe minden séma/séma-kép pozitív struktúra beilleszkedik. A kategoriális keret közvetlenül az időre vonatkozik és ezzel a látványszerzés fundamentális szabályait működteti, mert: i) az idő a priori adottként eleve kölcsönzi a transzcendencia horizontjának az észrevehetőséget; ii) az idő mint univerzális kép előzetesen biztosítja, hogy a transzcendencia horizontja átfogó legyen; iii) az idő teszi észrevehetővé a szemben-állót és ezzel, a transzcendáló odafordulás végességét határozza meg.

Heidegger a szubsztancia *notio* sémájának ‘durva interpretációjával’ illusztrálja a sematizmus a priori időviszonyainak egyik ‘kinézetét’. Kant a szubsztancia kategóriáját mint *subsistentia-inhaerentia* páros határozza meg. A *subsistentia* jelentése az *alapul fekvés*. Következésképpen, a *notio* sémája az *alapul fekvést* az idő képében kell meghatároznia. Ezt nem teheti meg anélkül, hogy a szubsztancia kategóriája<sup>164</sup> az idő állandóságát tükrözze. Az idő általános képe a tiszta most-sorként határozható meg, ahol a minden most-ban, most van. Ebből kifolyólag, a szubsztanciaszerűen meghatározott idő örök jelen, azaz változatlan és állandó.

A szubsztancia sémája nem csupán a megmaradást és az állandóságot nyújtja. A *subsistentia*, mint *alap*, valamit befogad<sup>165</sup>, és a befogadás révén, a sematizált *notio* a

---

<sup>161</sup> Uo. 139.o.

<sup>162</sup> Uo.

<sup>163</sup> Uo. 145.o.

<sup>164</sup> heideggeri értelemben használt kategória

<sup>165</sup> ‘inherál’

tiszta képben azzal a valamivel létrejövő relációt is kell ábrázolnia. Az idő tehát túl kell mutasson önmagánál, és a tőle különbözőre is ki kell terjedjen. Az átlépés azért történhet meg, mert a szubsztancia kategóriája úgy határozza meg az időt, mint olyan most-sort, ahol minden most egy másik most. Ennek révén, az idő a szüntelen változást is jelenti.

A megmaradás és változás egymásra préselt mozzanataiban történik meg a tárgyészlelés. Minden dolog, ahhoz, hogy a tapasztalat horizontjában megragadjuk és észleljük, bizonyos értelemben állandó kell legyen, állandósága azonban nem statikus, hanem változó aspektusaiban mutatkozik meg. Arra következtethetünk, hogy „a szubsztancia mint konstitutív elem révén válik megpillanthatóvá és észrevehetővé a tárgyiság.”<sup>166</sup>

A sematizmus elmélet megvilágította a megismerés alapelemeinek eredeti egységét és megmutatta, hogy az ontológiai megismerés lényegileg séma-képző, „mivel önmagából szervezi meg a tiszta látványt.”<sup>167</sup> Szintén a sematizmus révén, Heidegger tisztázottnak ítéli meg a tiszta értelmi fogalmaknak jogszerű használatát: „a pert annak a bizonyításával döntjük el, hogy a notióknak kategóriákká kell lenniük, azaz lényegük szerint magához a transzcendenciához tartoznak, ha csakugyan meghatározhatják a priori az empirikusan hozzáférhető létezőt.”<sup>168</sup>

A kategóriák révén megvalósuló gondolkodó szemlélet egyszersmind a véges megismerés meghatározó eleme. A sematikusan működő tapasztaló tudat „nem teremti meg a létezőt és nem vonatkozik közvetlenül a létezőre”<sup>169</sup> a tapasztalat horizontján belül. A létező (tárgy) mindig rajta kívül van, és hogy megtapasztalja, állandóan ki kell lépnie önmagából (ek-sztaszisz). Ennek alapján, Heidegger arra következtet, „hogy a transzcendencia önmagában véve eksztatikus-horizontális.”<sup>170</sup>

A konstitúció legmélyebb szintje az alapvetés ötödik stádiuma. Hogy a véges, szemlélően befogadó tapasztalat teljes képe kialakuljon, legfelső tételként kell elfogadni, hogy „az odaforduló szembeállni engedés mint olyan megképezi az egyáltalában vett tárgyiság horizontját.”<sup>171</sup>

Egy ekkora interpretációs háttérrel rendelkező probléma kapcsán szinte lehetetlen egyetlen következményt levonni és meghatározott véleményt kialakítani.

---

<sup>166</sup> Heidegger i.m., 142.o.

<sup>167</sup> Uo. 157.o.

<sup>168</sup> Uo. 144.o.

<sup>169</sup> Uo. 157.o.

<sup>170</sup> Uo. 156.o.

Heidegger értelmezésében láthattuk milyen mély szinteket mozgat meg a kanti sematizmus: a tapasztalás horizontjának megalkotása, fogalomra-hozás képessége, és meghatározott látványszerzés. Ezekhez a tulajdonságokhoz szorosan kapcsolódnak, és egyszersmind kiegészítik, a Chiurazzi által megfogalmazott variációs módszer, amely az 'odafordulásból' adódó lehetőséget a valóságba finalizálja. Nem feledkezhetünk meg a Bennett által kimutatott belső és leküzdhetetlen ellentmondásokról sem.

Ezek alapján, nem próbálok meghatározott véleményt alkotni. Inkább a fogalom-szemlélet (élmény) kapcsolat problémáján haladok tovább, a fenomenológiai kutatások által kijelölt úton. Mielőtt azonban Husserl megoldásait vizsgálnám, kitérek a kantianizmus teológiai-metafizikai jellegű törekvéseire, amely leginkább a transzcendentális sematizmus által lepleződik le.

### ***3) Sematizmus és transzcendentális ideál***

A **TÉK.** záró részeiben megtalálható *A tiszta ész ideáinak regulatív használatáról* fejezet, amelyben a következőket olvashatjuk: „az értelem ugyanúgy tárggyal szolgál az ész számára, miként az érzékek benyomásai az értelem számára. Az ész dolga, hogy rendszert vigyen az értelem minden lehetséges empirikus műveletének egységébe, miként az értelem fogalmak révén fűzi egybe és empirikus törvényeknek rendeli alá a jelenségekben adott sokféleséget.”<sup>172</sup>

Ahhoz, hogy az ész rendszerbe egyesítse az empirikus dolgokat minden dolog közt bizonyos fajta rokonságot kell feltételeznie. Ezzel, egyszersmind megváltozik és kiterjed az affinitás eredeti értelme: míg az analitikában, az affinitás, mint az egyes dolgokat konstituáló jelenségek asszociációja működött, az utóbbi megközelítésben a dolgok teljes körű homogenitásának elvévé válik. A homogenitás törvénye alapján, a hierarchia csúcán a totalitás eszméje helyezkedik el, amely specifikáció révén nemekre tagolódik, amelyek alá besoroltatik a lefelé végtelenül szélesedő elemek sora.

A jelenségek beillesztése egy meghatározott fogalmi rendszerben a sémáknak köszönhető. Ennek alapján, a tárgyak meghatározott rendben való beleillesztése is valamilyen sematizmusnak köszönhető, mely az ész által sematizált értelemre utal: „mindazonáltal lehetséges és szükséges is megadni az ilyen séma *analogonját*, ez pedig

---

<sup>171</sup> Uo. 155.o.

<sup>172</sup> TÉK., 514.o.



nem egyéb, mint az értelmi fogalmak maximális felosztásának és egyetlen elvben való maximális egyesítésének ideája. Mert a legnagyobb, az abszolút tökéletes kétségkívül elgondolható, ha elhagyunk minden korlátozó feltételt, melyek valamilyen meghatározatlan sokféleséget adnak ki.”<sup>173</sup>

Az analógia következtében, a kopernikuszi fordulat ‘elfogadj’ a legmagasabb eszme létjogosultságát: ”így tehát az ész ideája analagonja az érzéki személet valamely sémájának, ámbar azzal a különbséggel, hogy midőn az értelem fogalmait alkalmazzuk az ész sémájára, nem magáról a tárgyról nyerünk ismeretet (miként abban az esetben, amikor a kategóriákat alkalmazzuk érzéki sémáikra), hanem csupán az értelem bármimemű használata szisztematikus egységének szabályát vagy elvét nyerjük el.”<sup>174</sup>

Amit Kant az ész *maximájaként* fogalmaz meg, az tulajdonképpen a dolgok teljes körű meghatározásának elve. Minden ellentmondó predikátum-párból a tisztán pozitívak egyetlen fogalomra vonatkoznak, amely az összes realitás feltételévé és foglalatává válik: „így tehát valamennyi dolog teljes meghatározásának transzcendentális felső tétele nem egyéb, mint minden realitás összességének képzete; nem csupán olyan fogalom, melynek (...) minden predikátum alárendelődik, hanem olyan fogalom, mely minden predikátumot magában foglal.”<sup>175</sup>

Egyediségére tekintve, a fogalom nem eszme, mivel nem általános, hanem individuális mint egy *ideál*: „...amit ideálnak nevezek, s amin nem csupán in concreto, de egyenesen in individuo adott ideát értem, tehát valamilyen egyedi dolgot, melyet kizárólag az idea határozhat - vagy akár valóban az határoz is - meg.”<sup>176</sup> Az ideál, tulajdonképpen, maga az Isten<sup>177</sup>. Ebből kifolyólag, Kant azt a metafizikai-teológiai előfeltevést állítja vissza jogaiba, mely szerint az isteni értelem a dolgokat tökéletesen meghatározza, és mivel predikátumok révén teszi meg, alávetethők a fogalmi elemzéseinknek.

---

<sup>173</sup> Uo. 515.o.

<sup>174</sup> Uo.

<sup>175</sup> Uo. *A transzcendentális ideálról*, 456.o.

<sup>176</sup> Uo. 450. o.

<sup>177</sup> „Az ilyen lény fogalma nem egyéb az Isten transzcendentális értelemben elfogadott fogalmánál, és így a tiszta ész ideálja a transzcendentális teológia tárgya...” Uo. 458.o.

## **II.**

### **Sematizmus a husserli fenomenológiában**

## **1) sematizmus a statikus fenomenológiában**

### **A) A felfogás-felfogástartalom séma**

A sematizmus elmélet által Kant olyan megoldást talált, amely feloldja a kopernikuszi fordulat elméleti megalapozásának nehézségeit. Az értelmi-érzéki sematizmus lehetővé teszi a fogalomhasználatot, és az értelem fogalmainak jelentést tulajdonítva, megalapozza az objektív megismerést. A bemutatott értelmezések alapján azt is mondhatjuk, hogy a sematizmus képességének tételezésével, Kant négy legyet üt egy csapásra', mivel módjában áll magyarázni: i) hogyan történik a szabályos képmásalkotás mint a fogalom referenciája; ii) miért vonatkoznak lényegszerűen a kategóriák a szemléletre; iii) honnan ered a fogalmak közötti logikai rend, és iv) miként válnak a szubjektív tapasztalatok objektív megismeréssé.

A nagyon is eredeti megoldáshoz, komoly fenntartásokkal viszonyulhatunk. Első sorban öncsalás áldozatai is lehetünk, mivel éppolyan realitást tulajdonítunk a sematizmusnak, mint a fogalmaknak vagy a szemléleteknek. Kant inkább posztulálja, mintsem bizonyítja a sematizmus képességét; mintha azt mondaná, fogadjuk el, hogy rendelkezünk vele, mert nincsenek e ellenérveink tekintetben, s koherensebbé teszi a tapasztalatban felmutatható regularitást.

Másodsor, kifogásolható maga a kategóriális keret, amelyet a sematizmus működtet: sokkal inkább úgy tűnik, hogy a kategóriák eleve kijelölik a vizsgálódás útját, mintsem a vizsgálódás folyamata vezetne rájuk és felmutatná a priori szükségességüket. Ebből kifolyólag arra következtethetünk, hogy Kant be nem vallott célja egy ideális rend instituálása volt. Ezt igazolja a sematizmus elmélet révén megfogalmazott analogikus eljárás, ahol a szemléleteket egyesítő kategóriák mintájára, az ész legfelső eszméje - a transzcendentális ideál - a dolgok tökéletes és teljes körű meghatározását teszi lehetővé.

Harmadszor, Kant egyáltalán nem számol a nyelv problémájával. Minél inkább hajlik úgy tekinteni a nyelvre, mint az értelemadás eszközére és nem merül fel benne, hogy mi történik akkor, ha egy bizonyos nyelvben valamelyik tiszta értelmi fogalom nem tesz szert jelentésre. Nagyon is ellentmondásos volna, ha az illető nyelv esetében az empirikus sémák működőképesek lennének, míg az őket létrehozó transzcendentális sematizmus működésképtelenné válna. A kanti érv azért sem meggyőző, mert nem kell

szükségszerűen rendelkezünk a mennyiség és a minőség kategóriájával, hogy a piros fogalmát 'objektív' módon használjuk.

A kategoriális szemlélet kialakulásának sokkal elfogadhatóbb változatának tűnik az absztrahálás modellje, amelyet Kant az empirizmusnak tulajdonítva elvet. A dolgok tulajdonságait rögzítjük és általuk próbálunk minél általánosabb fogalmakat használni. Bizonyos árnyalati egyneműség révén valamit pirosnak észlelek és másvalamit kékek. A piros és a kék a dolgok lényegeiként őrződnek meg elménkben, mivel az észlelt dolgoktól függetlenül más dolgokra is vonatkoztathatjuk. Azzal, hogy a dolgok sokaságára vonatkoznak, minőségekként fogjuk fel és azt is tudatosítjuk, hogy a minőség fokozati különbségek hordozója. Másfelől, minden minőségnek létezik egy mennyiségi korrelátuma: a piros egy vagy több tárgy tulajdonsága, egy bizonyos felületet határol.

A husserli fenomenológia a kategoriális szemlélet konstitutív mozzanatairól akar számot adni. Annak ellenére, hogy Kanthoz viszonyítva az ellenkező irányt választja, mégis közös a két koncepció kiindulópontja: Husserl is a szubjektív élményekhez tér vissza, hogy kimutassa, miként konstituálódik ezekben a logikai eszmék objektív és ideális világa.

Annak ellenére, hogy gyökerei egyaránt az újkori filozófiákra visszavezethetők, a fenomenológia mégis eltávolodik azoktól. Husserl az empirizmust és a kantianizmust úgy tartja számon, mint az észlelést leíró filozófiák két rossz végétét. Az empirizmus alapvető hibája, hogy az érzetminőségeket a fizikai tárgyaknak tulajdonítja. Az érzetminőségek tulajdonképpen fenomenológiai adatok és csak 'áttekintve' olyanok, amilyenek. A minőségeket (például a vörös színt) mindenekelőtt észleljük, és az észlelés valós (reell) elemei. Csak a gondolkodási aktusok révén tulajdonítjuk a valós elemeket a valóságosan (real) létező dolgoknak. Következésképpen, az empirizmus tévedése onnan ered, hogy nem különbözteti meg a valós és valóságos tartalmakat és azonosnak tekinti őket.

A kantianizmus 'vétké', hogy a fizikai tárgyakat fogalmak és érzékelés alapján ragadja meg. Ha ezen a módon járunk el, intellektuális tévedés áldozatai leszünk, mert nem különböztetjük meg az észlelést az ítéletalkotástól: a szintetikus ítéletek és az érzettartalmak kölcsönösen fedik egymást. Husserlnek semmilyen kifogása sincs az ellen, hogy a tapasztalatban az észlelt dolgokról ítéleteket alkotunk, csupán azt állítja, hogy az ítéletalkotás más, mint az észlelés.

Az empirizmus és a kantianizmus abban az illúzióban ‘ringatta magát’, hogy az észlelés alapelemeiből indulnak ki, de igazából a hús-vér valójában létező és pozitív módon meghatározott dolgok foglyai maradtak. Nem azt írták le hogyan konstituálja a tudat a dolgot, hanem eldologiasították a tudatot. Annak ellenére, hogy Kant a transzcendentális tudatról beszél, mindig transzcendensen jár el: meghatározott fogalmakat vonatkoztat az objektív módon, azaz fizikailag valóságosan létező dolgokra. Ebből kifolyólag, a tudat tevékenységét eleve az objektív-valóságos ‘előítéletek’ vezérelték. A transzcendentális tudat mindenelőtt belső tudat és immanenciájában konstituálja a tapasztalatot. Konstitúciója pre-empirikus és fogalom-előtti, és a legszigorúbb értelemben alapozza meg a természetes és objektív világot.

A husserli fenomenológia első korszakát a **Logikai vizsgálódások**<sup>1</sup> alkotják. A hat vizsgálódás a tudomány alapjait akarja feltárni és célja megmutatni, hogyan alakul ki egy objektív tételből álló deduktív rendszer formális feltétele. Kant nyomán, Husserl is a tiszta logikát tartja az objektív érvényű kijelentések rendszerének alapjaként, és ennek következtében, a logikai alapok teszik a tudományt tudománnyá.

A tiszta logikának tehát olyan általános ‘igazságokat’ kell felmutatnia, melyek szükségszerűen objektív érvényességgel rendelkeznek. Azonban az igazságok objektív összefüggése a megismerő aktusokból épül fel és ebből következően, tisztázni kell miként lehet az utóbbiakból megalapozni a logika ideális összefüggésrendszerét. A feladat a fenomenológiára hárul, amely azt kutatja, miként jön létre a szubjektív gondolkodás élményében az objektív tapasztalat.

A fenomenológiának azokat a gondolkodási aktusokat kell feltárnia, amelyek a logika fogalmait és törvényeit konstituálják, és amelyeket minden tudomány közvetlenül használ. Hogy módunkban álljon tisztázni a logikai fogalmak és törvények jelentését, vissza kell térnünk az eredeti szemlélethez, amely a tapasztalati élményekből absztrakció révén létrehozza őket. Következésképp, a fenomenológiai vizsgálódás a logikai entitásokat mindig szemléleti tartalommal tölti meg, és eredeti adottságaikban mutatja be őket.

A **Vizsgálódások** először a kifejezések jelentésére térnek ki. Azt elemezve, hogyan jön létre a kifejezés jelentése a gondolkodási élményekben, Husserl az élmények három együttműködő csoportját különbözteti meg: a kifejezést, amely önmagában nem rendelkezik feltétlenül jelentéssel (például egy ismeretlen nyelv

---

<sup>1</sup> Edmund Husserl: *Recherches logiques*, ford. H. Élie, A.L. Kelkel és R.Schérer, PUF (1-2) 1959 és (3-6) 1961. A továbbiakban, mint **Vizsgálódások** utalok Husserl művére.

szavai), a jelentésadás aktusát, mely révén jelentést kölcsönözünk az adott kifejezésnek, és a jelentésbetöltés aktusát, ahol a szemléltetés révén ismeretté alakítjuk a jelentés aktusát.

Husserl az értelem(jelentés)adás aktusát két oldalról közelíti meg. Van egy szubjektív nézőpont, ahol a konkrét élmények szintjén történik meg az értelemadás: hogy valamilyen élménynek értelmet tulajdonítsunk, nem az élmény anyagi összetevője változik meg, hanem valamifajta *fenomenális modifikáció* megy végbe, melyet a Husserl 'felfogás módjának' nevez. Amikor kifejezés révén jelentést tulajdonítunk élményeinknek, a jelentésnek mindig van egy tárgyi vonatkozása, amely az intencionális jelleg szükségszerű eleme. Hogy a pusztá érzetkomplexumokként érzékelt benyomások megragadhatóak legyenek számunkra, a tudat-intencionális 'lelkésíti át' az észlelés folyamatát azzal, hogy a felfogást jelentéssel ruházza fel. Ezáltal tehetjük meg, hogy bizonyos érzéki benyomások sorát, például egy épület aspektusainak ismerjük fel.

Az objektív nézőpont az ideális tartalmak kialakulását írja le. Az utóbbiak olyan intencionális élmények, melyek a sokféle jelentéskélmények közös elemeként konstituálódnak. Ilyen a pirosság, amely a tárgy-objektívációi során létrejövő pirosszozzanatokból alakul meg. A faj és az alája tartozó egyedi élmény(ek) viszonyának szemléltetésével, Husserlnek módjában áll megmagyarázni, hogyan alakulnak meg az ideális jelentés révén az intencionális lényegek.

Az intencionális lényegek a telítettség jellegével ruházzák fel az észlelést. Ahhoz, hogy teljes tárgyat észleljünk, szintézist hajtunk végre, ahol a szemléleti tartalmak betöltik a tárgyra irányuló intencionalitást. Husserl az észlelést szervező szintézisek egymást fundáló sorát különíti el: a *statikus*at, amikor a jelentésintenció és az azt betöltő szemlélet egyidejűleg van jelen. A *dinamikus*at, amikor időbeli eltolódás van jelentésintenció és a szemlélet élménye közt, amelynek során egy szignitív (szimbolikus) kifejezés szemléleti tartalommal telítődik; ilyen, amikor valamilyen látható dolog látványa mellé odagondoljuk az aktuálisan nem látható részeket. Legvégül pedig a *valóságos tárgyak észlelésének* a folyamata, amely különböző szignitív perspektívák összefonódását tartalmazza: olyan részek egységeként jön létre, ahol bizonyos perspektívák aktuálisan nem adóttak, vagy némi 'tökéletlenséget' tapasztalunk meg, mint például a fizikai körülményektől függően kialakuló színárnyalatok.

A statikus-intuitív tartalmak mindig a közvetlen, most-szerű észlelésben adódnak, és nem aktuálisan észlelt tartalmakként szignitív jelentésre tesznek szert azáltal, hogy a tárgyészlelés során a tárgyat betöltő aspektusoknak gondoljuk el őket. A

szignitív módon beteljesült érzéki szemléletekre alapul a kategóriális szemlélet. Az egyszerű vagy egyszerűsített érzéki szemlélettel szemben, a kategóriális szemlélet fundált, többszöri szintézis és általánosítás révén általános tárgyakat hoz létre. A megalapozás elmélete révén megmagyarázható, hogy miért a szubjektív élményekből alakul ki az objektív valóság ideális rendje: a statikus élmények töltik be a szignitív jelentéseket, az utóbbiakkal együtt járó intencionális lényegeket pedig, általánosabb osztályokat alkothatnak. Ezt a nézőpontot osztja Szegedi Nóra is, amikor a kategóriális elemek kialakulását magyarázza, a husserli fenomenológiában: „...az ideális jelentések, s köztük a logikai fogalmak és törvények jelentése úgy jön létre, oly módon konstituálódik, hogy bármelyik, az adott intencionális lényeggel rendelkező aktusra mint fundáló aktusra alkalmazzuk az általánosító absztrakciót.”<sup>2</sup>

A *Vizsgálódások* a jelentésadás tárgyi pólusának kettős konstitúcióját feltételezik: egyfelől, az élmények úgy konstituálódnak, hogy az élmény anyagát olyanannak fogjuk fel, mint amely tárgyi vonatkozást nyer, másfelől pedig a tárgyiség a szemléleti aktusban jön létre. Ebből kifolyólag, az intencionalitás speciális kapcsolatot hoz létre érzékelés és értelem között, mivel a befogadott érzeteket alkalmassá teszi a fogalombeli megragadásra. A kanti mintát követve a kapcsolatnak valamiféle sematizmus révén kellene megalakulnia. Husserl, bizonyos értelemben, igazolja elvárásainkat és az értelemkomplexumokból speciális felfogás által intencionálissá vált élményt, *felfogás-felfogástartalom* sémaként határozza meg.

A séma egyaránt tükrözi az empirizmus és az intellektualizmus hatását, mivel „egyfajta közvetítést teremt különmemű – és eltérő eredetű - alkotórészei között, még ha ellentétüket teljes mértékben nem sikerül is áthidalnia.”<sup>3</sup> A felfogás-felfogástartalom séma fogalmát Husserl az ötödik *Vizsgálódásban* vezeti be, ahol arról ír, hogy az érzettartalom léte egészen más, mint az észlelt tárgy léte, melyet ugyan a tartalom prezentál, de amely nincs valós módon a tudatban.<sup>4</sup>

Az általános szabályként alapul vett sematizmus, lényegszerűen megkülönbözteti a valós élményeket a valóságos tárgyaktól. Ami valóban fűtárul, az éppen az élmény, amely tudatfolyam jelenszerű tartalma, és arról ad számot, ahogyan a tudat meghatározott értelmezésben fogadja be az érzeteket azáltal, hogy tárgyi

---

<sup>2</sup> Szegedi Nóra: *A magában való és a transzcendentális tárgy fenomenológiája*, doktori disszertáció, Budapest 2004, 57.o.

<sup>3</sup> Tengelyi László: *Idő és ősbemutató*, in *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger (tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére)*, Atlantisz, Budapest 2002, 125.o. Ebben a fejezet, a *Tengelyi i.m.* jelölés erre a tanulmányra vonatkozik.

inetnciójával átlékesíti őket.<sup>5</sup> A valós élmények fundálják a valóságosan létező fizikai tárgyakat azzal, hogy objektív<sup>6</sup> referenciát feltételeznek.

A valós élményfolyamban a variációs módszer alkalmazásával megkülönböztethetjük az érzettartalmakat az észlelés tárgyától. Egyfelől, különböző érzettartalmak fundálhatják ugyanazt az észlelt tárgyat, mint abban az esetben, amikor az előttünk levő hamutartót elforgatjuk: ugyanazon észlelt tárgy marad, miközben változnak az érzettartalmak, melyek által számunkra megjelenik. Másfelől, ugyanazon érzettartalom fundálhat különféle tárgyakat, például a hal képe, amely, mint vizuális érzet reprezentálhatja az élőlény látványát, vagy a kereszténységet. A két esetből arra következtethetünk, hogy az érzettartalom önmagában nem képvisel semmit. Az érzettartalmak csak úgy szolgálhatnak alapul a tárgyészlelés folyamatában, ha a tudat intencionális aktusa révén felfogásra kerülnek. Ebből kifolyólag, a felfogás nemcsak az objektív referencia alapja, hanem az érzetadatokat élménnyé változtatja úgy, hogy az utóbbi fogalmilag (értelemszerűen) megragadható legyen.

A felfogás-felfogástartalom séma általános jellemzését az *Előadások az időről*<sup>7</sup> bevezető részében találhatjuk meg. Az 1901 és 1917-ig terjedő előadássorozat olyan időközt foglal magában, amelyben Husserl lényegesen megváltoztatja a fenomenológiai elemzés módját. 1909 táján Husserl feladja a felfogás-felfogástartalom sémát, mert az időelemzések tekintetében egyértelművé válik, hogy a séma korlátozott és nem adekvát módon írja le a tapasztalatot. Mégis, az említett részt még a kezdeti séma-elmélet uralja, mivel minden bizonnyal 1905-ben íródott. Amikor a pirosságot, minőségként vizsgálja, Husserl egyértelműen szétválasztja az érzékelést az észleléstől, és az utóbbi vonatkozásába a felfogás aktusának nélkülözhetetlen szerepét emeli ki: „az érzékelt piros egy fenomenológiai adat, amely – bizonyos felfogásfunkcióktól átlékesítve – objektív minőséget ábrázol; maga nem minőség”<sup>8</sup> Az ‘átlékesítés’ tulajdonképpen metaforikusan értendő, hiszen általa Husserl azt fejezi ki, hogy a pusztá érzetnek csak a felfogás adhat értelmet, és ezáltal válik az intencionális aktus szerves részévé.

---

<sup>4</sup> Vö. Vizsgálódások, 228. o.

<sup>5</sup> Tengelyi, i.m. 125.o.

<sup>6</sup> Célszerűnek látom megkülönböztetni az objektiválás és az objektív fogalmait. Az objektiválás a valós élménysorra vonatkozik, ahol a tárgy immanensen konstituálódik, mint objektum. Az objektív referencia a valóságosan (transzcendensen) létező tárgyra vonatkozik és köztük fennálló viszonyokat határozza meg.

<sup>7</sup> Edmund Husserl: *Előadások az időről*, ford. Sajó Sándor és Ullmann Tamás, Atlantisz, Budapest, 2002. A husserli művet ezután rövidítve, *Időelőadások*-ként fogom idézni.

<sup>8</sup> Uo. 16.o.



A felfogás-felfogástartalom séma lényegszerű mozzanatait Mennyes Csaba négy pontban összegezi<sup>9</sup>: „A felfogástartalom, a felfogás, és az észlelt tárgy az intencionális aktusnak mint észlelésnek három elkülöníthető, de nem önálló mozzanata. Az önmagában neutrális felfogástartalom a felfogás révén kap referenciát. A felfogástartalom és a felfogás immanensek, míg az észlelésben a felfogástartalom révén reprezentált tárgy transzcendens; az előbbieket élményként adódnak, míg az utóbbi észlelésként adott. Megkülönböztethetjük az intuitív tartalmat a szignitívától, s az ennek megfelelő felfogási aktusokat.”<sup>10</sup>

Annak ellenére, hogy Husserl elmélete meggyőzőnek és működőképesnek tűnik, mégis az időbeli meghatározások leküzdhetetlen nehézségekbe sodorják a *Vizsgálódások* séma-elméletét. Az utóbbi abból indul ki, hogy a valós érzettartalmak neutrálisak, azaz önmagukban meghatározatlanok. Bármilyen fajta meghatározást a felfogás módjában kell keresni, beleértve az időbelit is. A tárgyészlelés folyamata arra enged következtetni, hogy az intuitív jelen fázist mindig nem intuitív tartalmak fogják közre. Az utóbbiak, mint múlt és jövő felfogáskarakterek nyilvánulnak meg, ahol a pillanatnyi észlelést a már modifikált tartalmak kísérik és a még nem észlelt tartalmak fogják kiegészíteni.

A séma analóg módon működteti az időbeli meghatározást a térbeli tárgyak és a pusztá időtárgyak esetében. Az észlelés mint olyan kontinuum, amely a most-észlelésből, múltbeli modifikált tartalmakból és jövőbeli tartalmak felfogásának szerves egészeként alakul meg, egyaránt érvényes a térszerű és az időszerű észlelésre. A ház olyan térbeli egységként jön létre, amelyet különböző valós tartalmak reprezentálnak a tudatban. A dallam észlelése mint időtárgy<sup>11</sup>, szintén a három időbeli felfogás-aktus által alakul. Ezek alapján, mintha nem lenne különbség térszerű ház és időbeli dallam közt, mintha a tér és az idő ugyanazon képződmény volna. A séma valójában elrejtje a tartalmi különbségeket, hiszen a házat reprezentáló valós tartalmak egyidejűek, míg a dallamot alkotó valós tartalmak szigorú egymás utáni rendet mutatnak fel. Husserl azzal szembesül, hogy ellentmondásos ugyanazon séma révén az érzettartalmakat egyfelől egyidejűnek tekinteni, másfelől pedig szukcesszióként feltüntetni.

Az tér- és időszerűség inadekvát megragadása rávezeti Husserlt a probléma lényegére. Számára minél világosabbá válik, hogy a nehézség az érzékelés és érzetadat

---

<sup>9</sup> Mennyes Csaba: *Az észlelés és az időtudat Husserl 1905-ös előadásai alapján*, Gond, Budapest 2000.

<sup>10</sup> Uo. 29.o.

<sup>11</sup> térszerűen nem észlelhető

egybeesése kapcsán adódik. A felfogástartalom, mint szemléleti betöltés, mindig statikusan ragadja meg az érzékelés 'lenyomatát' a valós élményfolyamban és ez az oka annak, hogy feszültség jön létre az empirikusan érzékelt tartalmak egyidejűsége (térbelisége) és valós tartalmak egymásrakövetkező megjelenítése közt.

Az egyedüli alternatíva az lenne, hogy a térszerű észlelés esetében a felfogás két síkon működjön, és így az időn kívüli meghatározásoknak mindig megfeleltetnie egy meghatározott pozíciót az idő dinamikus síkján. A megfeleltetés révén az érzetanyag minőségi tartalma különböző és egymásra következő most-pillanatok fedne, amelyek az időbeli tárgy objektíváló mozzanataivá válnának. Husserl idő-hely reprezentánsoknak<sup>12</sup> nevezi őket és rájuk vonatkoznak az intencionális élmény időhelyszerű tartalmai.<sup>13</sup> A megoldás kiválónak tűnik, de van egy tisztázatlan pontja, mivel nem tudjuk eldönteni, hogy a konstitúció folyamatában az érzetnek, vagy a temporális formának van primátusa. Körkörös magyarázat alakul ki, ha az eredeti érzetet a temporális formával definiáljuk és fordítva, az észlelés most-ját az érzet révén ragadjuk meg.<sup>14</sup>

A körkörös meghatározás a tudat eldologiasításával fenyeget. Az időbelien konstituáló tudat olyan észlelési élményeket hoz létre, melyek egy mélyebben meghúzódozó immanens tudat tárgyai lehetnek. Ha a most-pillanat és az észlelés mozzanatai kölcsönösen fedik egymást, az időbeli konstitúció a észlelés időbeli aspektusait határozza meg, az időbeli aspektusok pedig másodfokú élményekként bontakoznak ki, mint a tárgyészlelés észlelésének élményei, ami a végtelen regresszus veszélyével fenyeget.<sup>15</sup>

A visszaemlékezés továbbá fokozhatja az észlelési élmények sorát. Már az is nagyon problematikus, hogyan lehetséges a felfogás-felfogástartalom séma révén a visszaemlékezés módját elkülönítlen felfogni. Mivel a séma intencionálisan közvetlenül vonatkozik az érzékelésre, nem áll módunkban adekvátan megkülönböztetni a hús-vér valójában prezentált tárgy valós elemeit, az illúzióyszerűen re-prezentált tárgy valós

---

<sup>12</sup> Időelőadások, 81.o.

<sup>13</sup> „A tárgy összefogása két elemből áll: az egyik az időnkívüli meghatározásokban konstituálja a tárgyat, a másik megalkotja a tárgy időhelyzetét, a mostlétet, a voltlétet stb.”, Időelőadások, 77.o.

<sup>14</sup> Vö. Tengelyi i.m., 128.o.

<sup>15</sup> Husserlnek azzal a nehézséggel kellene szembenéznie, mely Brentano számára leküzdhetetlennek bizonyult. Az immanens intencionalitás kapcsán Brentano megkülönbözteti az észlelés elsődleges tárgyait (pl. a hangot) az észlelés másodlagos tárgyaitól (pl. a hallás) és ezáltal különbséget tesz a belső tudat és a belső megfigyelés között. Brentano elmélete elfogadhatatlan Husserl számára mert, ha az időtárgyak konstituáló tudatát az élménnyel azonosítjuk, a konstituált élmény olyan időobjektummá válik, melyről további (másodlagos) észlelés alakulhat ki, mint az elsődleges észlelés észlelésének élménye; a létrejövő folyamat a végtelen regresszus lehetőségét vonná maga után. Lásd bővebben, Tengelyi i.m., 130.o.

elemeitől. Ha el is fogadjuk hogy a visszaemlékezés lehetséges, azaz a jelen érzékelést ‘kikapcsoljuk’ és egy volt észlelést (re)prezentálunk, a séma-elmélet mégsem magyarázza meg, hogyan integráljuk koherensen a visszaemlékezés élményét a tapasztalat folyamataiba.

A nehézségek révén Husserl számára nem marad más hátra, mint az érzékelés fenomenológiai redukációjával feladni a felfogás-felfogástartalom sémát. Arra a meggyőződésre jut, hogy semmi értelme az érzékelést a fenomenológiai vizsgálódásokba belekeverni annál is inkább, mert a visszaemlékezés időbeli jellege független az aktuális érzékeléstől. Ez a fonal vezet rá az *Időelőadások*ban felfedezett abszolút időtudatra, mely minden érzékeléstől függetlenül konstituálja az intencionális tapasztalat tárgyát, nem fogható fel immanens időobjektumnak és minden időbeli objektiválás alapja.

Az 1910-1911 közt kiadott *A filozófia mint szigorú tudomány* ekképpen jellemzi a belső tudat időfolyamát: „két oldalról elhatárolhatatlan fenoménfolyam, melyen egy olyan intencionális vonal halad át, amely egyben a mindent átható egységnek úgyszólván az indexe, nevezetesen a kezdet és a vég nélküli ‘immanens idő’ vonaláé, azé az időé, melyet semmiféle kronométer nem mér.”<sup>16</sup>

## B) Az Időelőadások

A fenomenológiai időkonstitúcióra vonatkozó koncepcióját Husserl többnyire egy 1905-1911 közötti előadássorozatban fejti ki, amelyhez még utólag is több kiegészítést fűz hozzá.<sup>17</sup> A felépítés arra utal, hogy nem egy egységes, végleg kidolgozott állásponttal szembesülünk. A már szövegtörténeti szempontból is elfogadható ‘ingadozást’ az a tény is fokozza, hogy Husserl ‘menet közben’ fogja megváltoztatni az időintencionalitás szerkezetére vonatkozó meggyőződését<sup>18</sup>. A most-pillanatok feltartozhatatlan sorának mozzanataként határozza meg a belső időtudatot, ahol a most-pillanat nem azonosítható semmiféle érzettel, és csupán beékelődik aközé, ami a közvetlen emlékezetben megőrződik és amit eközben máris előlegez.<sup>19</sup> Ebből

---

<sup>16</sup> Edmund Husserl: *A filozófia mint szigorú tudomány*, ford. Baránszky László, Kossuth, Budapest 1993, 63.o. Husserl könyvét a továbbiakban *SzT.*-ként fogom idézni.

<sup>17</sup> Az előadássorozat alcíme egyértelműen utal arra, hogy a tulajdonképpeni vizsgálódás a belső időtudatra terjed ki.

<sup>18</sup> A felfogás – felfogás-tartalom sémát, az abszolút időtudattal helyettesíti.

<sup>19</sup> Tengelyi i.m., 131.o.

kifolyólag, az abszolút időtudat a tovatűnő hérakleitoszi folyam jellegét ölti, amelyben minden tárgyiség kialakul, de önmaga nem tárgyiasítható.

A kopernikuszi fordulat kifejtette a tudat-idő-tárgy fundamentális egységének a priori és nélkülözhetetlen szerepét a tapasztalat kialakulásában. A kanti koncepción belül, az eredeti összefüggésből származó struktúra-egység minden észlelés előfeltétele. Ezen kívül, általános premisszának van elfogadva, hogy az objektív (tárgy)megismerés csak a szubjektív alapokból kiindulva lehetséges. A husserli fenomenológia elfogadja a Kanttól származó alap- meghatározást. Abból a feltevésből indul ki, hogy a tapasztalatot a tudat hozza létre és ebből következően, a tudat konstituáló mozzanataira kell vonatkozzon.

Mégis, Husserl lényegesen módosítja a kanti alap-meghatározást, sőt majdnem teljesen új értelmet ad neki. Hogy minél általánosabb és adekvátabb képet nyerjünk a tapasztalat kialakulásáról az eredeti-immanens tudatot kell vizsgálat alá vonni. Az utóbbit csak (az érzékelésre is kiterjedő) fenomenológiai redukció révén közelíthetjük meg, mely első látásra leszűkíti a vizsgálódás körét, de valójában kitágítja. Tulajdonképpen Husserl azt javasolja, hogy ne ragadjunk meg a fizikai tárgyaknál, az őket reálisan meghatározó érzetminőségeknél és fogalmaknál, hanem a tárgyeszélelés legtágabb értelmében közelítsünk a tapasztalat felé, ahol nem teszünk különbséget a valóságosan létező és a pusztán képzeletben észlelt tárgyak között. Kant perspektívájából ezzel visszalépünk a teljes szubjektivitás körébe, amely 'adatait' Husserl valós élményekként határozza meg, és ki-ki a maga módján észleli őket. A visszalépés szükségszerű és nem az önkényesen s káoszszerűen kialakuló tapasztalat-forma igazolása. Azért vagyunk kénytelenek megtenni ezt a lépést, mert tisztázni kell az a priori és transzcendentális szint szükségszerű mozzanatait, az ott jelentkező tipológiákat ahhoz, hogy az objektív (transzcendens) megismerésről tiszta képet alakítsunk ki magunknak.

Mit tár fel a fenomenológiai redukció, ha végrehajtjuk? Vegyük azt az esetet, amikor egy házat észlelünk. Ott áll szemben velem, csukott ablaktámlákkal, a fehér homlokzatot piros cserép borítja és tölgyfából van a bejárati ajtó. A felsorolt elemek közt meghatározott (és mérhető) viszony van, amely nem csak a köztük levő távolságokat rögzíti, hanem az észlelt ház környezetére is kiterjeszthető: bizonyos távolság van a ház oldala és a kertben lévő fa, a kerítés és a házfal közt. Az ilyen módon determinált távolságok adják az észlelt dolgok objektív-térbeli elrendezését. Ha azonban úgy tekintek az egészre mint egy látványra, akkor a valóságos viszonyok 'lebonthatók'

elemi viszonyokra, és a látómező mint az egymás mellet és az egymáson belüli alakzatok kontinuumra adódik.<sup>20</sup> Az egymás mellett és az egymáson belül viszonyait nevezi Husserl *kvázi-térbeli* észlelésnek és ez egyaránt jellemzi a valóságosan létező és a pusztán képzeletbeli tárgy észlelésének folyamatát.

Ha behunyom, majd kinyitom a szemem, valami változás megy végbe. Az észlelt ház ugyanaz maradt, de bennem mint észlelő valami megváltozott. Már a szempillám mozgása is arról értesít, hogy a tapasztalás szükségszerű eleme a változás, amely időben történik meg. Az észlelés mindig időbeli, és ha a kínálkozó látvány maga nem is változik, bennem változások sorozata zajlik le.

Az időben nemcsak tulajdon állapotaim konstituálódnak, hanem a dologészlelés is. Az észlelt ház látványa az aspektusok sorozatában mutatkozik meg nekem: tekintetem a részletek sorát követi balról-jobbra, vagy fentről-lefelé. Ezen kívül azonban még van valami az idő vonatkozásában. Ahhoz, hogy az észlelt házról teljes képet alakítsak ki, minden aspektusának sokaságát egyetlen összefüggő megjelenítésben kell rendeznem. Ha csak a térbeli megjelenítésekre hagyatkozom, sohasem nyerek teljes képet a házról, mert a látható dolognak mindig marad aktuális látásomnak fel nem kínálkozó oldala; minden aktuálisan történő térbeli megjelenítés egy aktuálisan nem észlelhető részt rejt maga mögött<sup>21</sup>. Ahhoz, hogy a még nem aktuális aspektusokat az aktuálisan észlelt aspektusokhoz kössem, szukcesszióra van szükségem. A szukcesszió azonban csak akkor lehetséges, ha a jelen vagy aktuális észlelés mellé a jövő 'ígérete' társul, melyben majd észlelhetem a még nem észlelt aspektusokat. De a jövőben való áthaladás, szükségszerűen maga után vonja a múlt megőrző funkcióját: csak akkor alakulhat ki teljes kép az észlelt házról, ha a jelen-jövőben észlelt aspektusok mellett emlékezetemben tartom a már észlelt aspektusokat.

A felvázolt észlelési folyamatban közvetlenül megnyilvánultak az idő karakterei: az aktuális-jelen észlelést mindig egy múlt jelleg kíséri és egy jövő jelleg visz tovább. Az időkarakterek szukcessziója objektíve-meghatározottként kronométerrel mérhető, mint az észlelés objektív tartama: ennyi percig vagy másodpercig tartott. Ha azonban elvonatkoztatok az órahasználattól a változás folyamata továbbra is fennmarad, mint a lezajló élmények áramlása. Sőt az áramlás még akkor is fennmarad, ha

---

<sup>20</sup> Hogy mennyire fedi egymást a két viszonyrendszer a festményben megjelenő perspektíva bizonyítja: a festő a két-dimenziós térbeliség viszonyait kihasználva, kelti a háromdimenziós térben érvényes távolságok (mint például bizonyos tárgy közelebb van mint a másik) 'illúzióját'.

<sup>21</sup> mint a dolgok háttére

elvonatkoztatok a transzcendensen létező tárgytól is: az élmény-sort felidézhetem vagy olyan tárgyra vonatkoztathatom, mely nem létezik hús-vér valójában.

Ebből kifolyólag, az immanens idő független a transzcendensen létező tárgytól annak ellenére, hogy a transzcendens tárgyak közti objektív idő-viszonyok konstituáló alapeleme. Szubjektív időélményeim nemcsak akkor maradnak fenn, ha az észlelés nem vonatkozik valamilyen valóságos tárgyra, hanem akkor is, amikor az észlelés nem a kvázi-térbeli dolog észlelése. Van az észlelt dolgoknak egy olyan sorozata, melyek kizárólagosan mint idő-tárgyak valósulnak meg. Ilyenek például a hang vagy a dallam, melyek csak a *kvázi-időbeli* folyamatban konstituálódnak és nem rendelkeznek semmilyen térbeli ‘extenzióval’<sup>22</sup>. Annak alapján, hogy minden észlelésben a térbeli jelleget szükségszerűen időbeli jelleg kíséri, de fordítottja nem érvényes, arra következtethetünk, hogy az időbeliség bizonyos elsőbbséggel rendelkezik a konstitúció folyamatában, és hogy bármilyen észlelés irreduktibilis eleme.

Összegezve az eddigi fejtegetéseket, a következőket állíthatjuk: az immanensen adódó kvázi tér- és időbeliség, minden objektív tér-idő viszony alapja. A kvázi-időbeliség az észlelés irreduktibilis eleme, és egyaránt adódik a térszerű és a térben meg nem jeleníthető dolgok észlelésében. Ennek következtében, bármilyen dolog mint időtárgy konstituálódik elsődlegesen, ami azt jelenti, hogy a tapasztalat és immanens idő elválaszthatatlanok és lényegileg összefüggnek.

A fenomenológiai redukció nem merül ki a tér- és az időre vonatkozó fejtegetések kapcsán. Mindenekelőtt tudatában vagyok annak, hogy én érzélek és hogy valamit érzélek. A *tudat-valaminek a tudata* kapcsolatot Husserl mint *intencionalitást* határozza meg. Az intencionalitás az, mely révén figyelmem valamilyen tárgyra irányul és általa, a tárgy ‘hatást’ gyakorol az észlelő tudatra. A passzív módon kapott információkat a tudat ‘értelmezi’ és eleven észlelési folyamatá alakítja át.

Az intencionalitás tömör jellemzése arra a következtetésre jogosít föl, hogy a tudatot állandóan valamilyen benyomás éri, és benyomásszerűen alakulnak azok az élmények, melyek sorát folyamatosan rendezi. A benyomás mindig valamilyen mástól származik mint ő, valami ‘tudatidegen’ váltja ki akkor is, ha a tárgy csupán immanensen létezik.<sup>23</sup> Az intencionalitás a priori feltételezi a különbséget de egyszersmind szükségszerűen egymásra utalja a kapcsolatban lévő ‘feleket’: nem létezik tudat vagy

---

<sup>22</sup> eltekintünk a hangforrástól (például a gitártól) vagy a hanghullámok térbeli modulációjától. A félreértések elkerülésének okából, tekintsünk a hangra olyan képződményként, mely a belső hallásban adott.

tárgy önmagában, a tudatnak tárgya van és tárgyat csak a tudat közreműködése révén észlelhetünk. Ebből következtet Husserl arra a fenomenológiai alaptételre, melyet a kanti transzcendentális dedukcióban már megelőlegeztünk: *minden tudat tárgytudat*.

A fenomenológiai redukció az immanencia három irreduktibilis elemét tárta fel. A három elem strukturálisan összefügg, mivel lényegileg egymásra vannak utalva: tudat és a tárgy egymásrautaltságát már tisztáztuk amihez hozzátehetjük, hogy nem létezik tárgyészlelés idő nélkül, élménysor folyam nélkül, valamint üres idő, amelyet semmi nem tölt be. Ha a tudat-tárgy kapcsolat benyomásszerűen alakul, akkor maga az idő is valamilyen eredendő ősbenyomásból fakad. Fenomenológiai szempontból, az eredeti korreláció a tárgyészlelés intuitív szintje. A belső (immanens) tudat eredendően vagy transzcendentálisan adódik és intencionális-időbeli szerkezetével tapasztalatot konstituál. Csak ebben a perceptív-intuitív immanens dimenzióban jön létre az észlelés mint eredeti és közvetlen adottság: „Az ősbenyomás az abszolút módosíthatlan, az ősforrása minden további tudatnak és létnek. Az ősbenyomás rendelkezik azzal a tartalommal, amit a ‘most’ szó kimond, amennyiben ezt a legszigorúbb értelmében vesszük. Minden új most, egy új ősbenyomás tartalma. Állandóan új és ismét új benyomás villan fel, mindig új, hol hasonló, hol változó anyaggal.”<sup>24</sup>

A tudat-tárgy eredendő korrelációjában már felmutattuk a tudat benyomásszerű jellegét. Az ősbenyomás tudatidegen elmélete a tudat saját spontaneitásának elemével egészül ki a belső időfolyam révén: az ősbenyomás a felfakadó most-pillanat eredeti temporális formája, valamilyen pre-fenomenális kezdeti fázisra utal vissza, ahol a tudatos most anélkül jelenik meg, hogy alakot öltene. Az intencionalitás eredendő szerkezete révén az ősbenyomás mint időbeli összefüggéseket konstituáló egység lepleződik le. Ebből kiindulva kézenfekvő megmagyarázni, hogy miért a tapasztalat kialakulásnak elsődleges szintje az immanens tudat konstitúciója. A tudat eleve ‘megszelídíti’ a tőle idegen tárgyat, saját ‘arcának’ megfelelően időbelivé idomítja, és az időbeliségét meghatározó karakterek által felépíti az észleleti mezőben.

Az érzékelés felfüggesztésével, az észleleti folyamatban megjelenő valós tartalmak időmatériává alakulnak át. Az utóbbit nevezi Husserl hyletikus anyagnak, mint valamilyen előzetes adottság, amelyre a tudat spontaneitása vonatkozik s így az intencionális élmény részévé válik: a hyletikus adatok szolgálnak anyagként az intencionális folyamatban, amely megformálja azokat. A már nagyon is Kantra

---

<sup>23</sup> Időelőadások, 106.o.

<sup>24</sup> Uo. 82.o.

emlékeztető érzéki (apprehenzióban keletkező) szintézis elméletét Husserl azzal bővíti ki, hogy az érzékibe nem helyez semmilyenféle intencionalitást és úgy tartja számon, mint a természetes külső érzékelés reziduumát.

Ha a szubjektív élmények sorát elemezzük, akkor az idő mindig a hyletikus (érzet) adatokkal együtt jelenik meg. Arra következtethetünk, hogy az idő önállóan nem vizsgálható, nem foghatjuk fel önmagában véve anélkül, hogy elbeszéljük azt ami az időben van: az időt nem tudjuk mint tárgyat elbeszélni, hanem tárgyával együtt beszéljük el. Ebből kifolyólag, az időt csak az észlelésben ragadhatjuk meg, egy tetszőlegesen észlelt tárggyal.

Husserl azt javasolja, hogy a legelemibb időtárgy esetét vegyük és próbáljuk meghatározni annak konstituáló mozzanatait. Ilyen például a dallam észlelésében megjelenő hang: felcsendül, betölt egy bizonyos tartamot, majd lecseng és közvetlenül más hang fogja követni. Már első megközelítésre bizonyos elemeket elkülöníthetünk.

A felcsendülő hangnak van egy kezdeti fázisa, mely révén most észleljük. A kezdeti fázis azáltal jön létre, hogy a tudatot benyomás éri. Esetünkben, a tudatot érintő benyomás *a hang ősbenyomása*, mely által intencionálisan rögzül az észlelés mezejében. Az eredeti rögzítés modifikációkat szenved, és minden modifikáció hang-észlelés 'mostja'-ként jön létre.

A hangot addig észleljük, míg észlelésünkben mint most van jelen, vagy most-ként tudatos. Ez annyit jelent, hogy bizonyos időbeli lineáris-extenziója van, mint a most fázisok sora. Az időben való előrehaladást Husserl *fáziskontinuumoknak* nevezi. A fáziskontinuumok mindig az aktuálisan észlelt most-okra vonatkoznak.<sup>25</sup>

Az aktuális jelen-fázist mindig a már észlelt jelenfázisok kísérik. Valami megőrzi a hang előbbi mozzanatainak rezonanciáját. A volt jelenfázisok fixáló-megtartó mozzanatát Husserl a *retenciónak* tulajdonítja. A retenció szüntelenül kíséri az ősbenyomást és utána vonja annak már éppen nem észlelt mozzanatait; ezért hasonlít az üstökös farkához, vagy csóvájához.<sup>26</sup> Ebből fakadóan, a retenció biztosítja az időbeli módosulást és múlt-jelleget kölcsönöz, vagy a múlt időkarakterével ruházza fel az észlelés folyamatát. A retenciót azonban nem kell összetéveszteni az emlékezéssel. A retenció pusztán időbeli módosulást okoz, azaz múlttá változtatja a most-pillanatot, nem rendelkezik tartalommal<sup>27</sup>; ezért is nevezi olykor Husserl poszt-prezentációnak. A

---

<sup>25</sup> Vö. Uo. 39.o.

<sup>26</sup> Uo. 42.o.

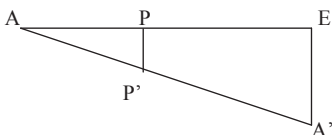
<sup>27</sup> Uo. 44.o.



retencionális modifikáció során létrejövő információkat az emlékezet őrzi. Mégis, a retencionális módosulás magyarázattal szolgál az észleleti mezőben megtörténő elhalványodásról és lecsengésről: minél távolabb van a retenció révén megőrzött ‘információ’ az aktuális jelen-fázistól, annál elmosódottabbak körvonalai, míg teljesen el nem tűnik az észlelésből.

A felcsendülő hang az elvárás horizontját vonja maga után. Valami ‘tudja’, hogy a teljes hangnak vannak még nem észlelt mozzanatai, és ezért előremozdítja az észlelést, mivel az intencionalitás mindig betöltésre vár. Az elvárást, mely a majdani jelenben nyilvánul meg be Husserl a *protenció*nak tulajdonítja.<sup>28</sup> A protenció a még-nem tudatos vagy ‘üres’ jelen mozzanata, amelyik beteljesülésre juttatja az észlelést. Mint időbeli módosulás, a jövő időkarakterével ruházza fel az észlelés folyamatát.

Husserl az időtárgyak konstitúcióját diagrammszerűen rögzíti:<sup>29</sup>



Az A az ösbenyomásnak megfelelő fakadási pont, míg az E az időtárgy észlelésének lecsengő mozzanata. Az AE szakasz a most-pontok sora mint az állandóan változó jelenfázisok kontinuum. Ha a tetszőleges P pontot vesszük mint aktuális jelenfázist, akkor a mögötte lévő szakasz (AP) a retencióban megtalálható volt jelenfázisok sora, az előtte lévő szakasz pedig (PE) a bekövetkezendő jelenfázisok (protenciók) sora. Minden aktuális jelenfázisnak (a kezdeti most-pont kivételével) van egy ‘lesüllyedő’ dimenziója, melyet a retencionális modifikáció révén az emlékezet őríz meg mint a hyletikus tartalmak változás-folyama. Az időtárgy beteljesült tartalmát az A’ pontban éri el, és közvetlenül a friss emlékezetbe kerül, mint teljes múlt-horizonttal rendelkező most-pont, utána pedig, mint tartalma szempontjából artikulált tartam, összezsugorodik a múltban.

A leképezett idődiagram feljogosít arra, hogy úgy tekintsünk az időtárgyak konstitúciójára mint *időalakzatokban* keletkező folyamatokra. Az idő mindig is kétdimenziós alakzat formájában jelenik meg: az időintencionalitás mint *hosszintencionalitás* (vagy *hosszanti-*) és *harántintencionalitás* nyilvánul meg. A két egymásba fonódó intencionalitás határozza meg az immanens időbeliség szerkezetét. A

<sup>28</sup> Uo. 66.o.

<sup>29</sup> Vö. Uo. 40.o.

hosszintencionalitás a szüntelenül áramló folyam felszíne, az a fáziskontinuum, melyben a most-pillanat a retenció és a protenció strukturális egységet alkot. A harántintencionalitás az áramló folyam mélységében változó idő-matéria, mint az észlelt aspektusok sora. A kettős intencionalitás kölcsönös fedésbe hozza a észlelésben konstituált tartamot és tartalmat és ebből kifolyólag, alakul ki a szemléletileg konstituált időtárgyak kvázi-időbeli rendje.

Az egyedi időtárgy elemzése révén feltárt mozzanatokot Husserl kiterjeszti a teljes immanens tudatra. Azzal érvel, hogy a feltárt struktúra szükségszerűen összefüggésben van az eredeti és transzcendentális belső tudat a priori intencionális szerkezetével. Következésképpen, létezik egy abszolút kezdeti felfakadási mozzanat, melyet Husserl ősbnyomásnak nevez. Az ősakthus elve mint tudat-(tudat)tárgy-idő eredendő hármassága bontakozik ki immanenciájában. Az őstudat valamilyen 'tudatidegen' őstárggyal van korrelációban, de a korreláció a priori módon időbeli. Az őstudat felfakadási mozzanata tulajdonképpen a folytonosan változó tudat szükségszerű előfeltétele.<sup>30</sup>

Az ősbnyomás intencionális szerkezete a priori a hosszintencionalitás és a harántintencionalitás egymásba fonódó mozzanataiban konstituálja a tárgyat. Az ősbnyomás fakadásával keletkező kontinuus modifikáció közvetlenül maga után vonja az egyirányú módosulást, mivel az ősakthus eleve az őspotenciával és az ősretenciával alkot struktúra-egységet, és az egyirányú módosulás 'mélységeiben' lecsengő őserzetet.

Ennek következtében, bármilyen észlelt (idő)tárgy benyomásszerűen konstituálódik a tudatban. Minden benyomás az elsődleges ősbnyomásra vezethető vissza. A tudat kijelöl magának egy tárgyat a tapasztalati mezőből és mint annak a tárgynak az ősbnyomását ragadja meg. Amikor az intencionalitás tárgyi korrelátuma megváltozik, akkor az új tárgyat ragadja meg benyomásszerűen. A tárgyak ősbnyomásainak változása az egyetlen egyirányú módosulás folyamatában történik meg. A felszínt meghatározó hosszintencionalitás mint a most-pillanatok továtűnő és megfordíthatatlan sora bontakozik ki. Ebből kifolyólag, az időtárgy észlelésének mozzanatai meghatározott és felcserélhetetlen idő-pontokat foglalnak el a fáziskontinuumok skáláján és minden észlelt (idő)tárgy egy bizonyos meghatározott tartamot foglal el az időfolyam szüntelen áramlásában.

---

<sup>30</sup> Vö. Uo. 90.o.

Az immanenciában meghatározott tartamok és tartalmak az objektív időfelfogás és a benne keletkező objektív viszonyok alapja.<sup>31</sup> Az analógia négy pontban rögzíthető: i) a belső időtudat tárgyat konstituál és ezzel objektivál; ii) az ösbenyomás hosszintencionalitása révén képezzük meg a világidőben lezajló (kronométerrel meghatározható) pillanatok feltartozhatatlan szukcesszióját; iii) az aspektusok lefutó folyama az érzéki tudat változásfolyamának valós alapja; és iv) az immanens időben keletkező egyidejűség és egymásutániség a valóságos tér-időbeli tárgyak észlelésének az alapja.

A negyedik analógia kapcsán tisztáznunk kell azt, hogy miként keletkeznek az említett időviszonyok a konstituáló intencionalitás közreműködésével. Az időtárgy észlelése folyamatosság és állandóság töretlen egységében bontakozik ki: az észlelés tartama alatt a tárgy 'ugyanazon x', melynek időbeli tartalma szüntelen változásokon megy át. Tehát az állíthatjuk, hogy amit az intencionalitás x-ként megcélöz mint tárgyat, olyan egységet konstituál, amelyben minden pillanat különbözik ugyan a másiktól, de nem válik el tőle. A beteljesült intencionalitás a friss emlékezet mozzanatában csendül le véglegesen, ami után az intencionalitás vonatkozásának változása következik be.

Az intencionalitás tárgyi vonatkozásainak változásai az *egymásrakövetkezős* időkarakterét konstituálja. A friss emlékezetben lecsengő 'x-időtárgyat' mindig egy más időtárgy követi, legyen az 'y-tárgy' észlelése vagy 'x-tárgy' újra-észlelése. A visszaemlékezés révén megjelenített tárgy mindig más tárgy, mint az elsődlegesen észlelt tárgy: annak ellenére, hogy az intencionális vonatkozás ugyanaz marad, a mód, amely révén újra az észleleti mezőben kerül az eleve megváltozik. A visszaemlékezés nem tudja megszüntetni az időfolyam áramlását, nem tudja a volt jelenfázist az aktuális jelenfázis pozíciójába juttatni, hanem a most-pillanatban előidézi az 'akkori' jelenfázist hossz- és harántintencionalitásával – ezen a módon alakul ki a kontinuous modifikáció élménysorában a jelen-fázisok diszkontinuous mozzanata.<sup>32</sup> Ebből kifolyólag, az észlelt

---

<sup>31</sup> Vö. Uo. 82.o. skk.

<sup>32</sup> Az *Időelőadások* hat pontban rögzítik a jelenfázishoz tartozó retenció és a visszaemlékezés különbségét: i) a retenció az észleléshez tartozik (a tárgyat akként-ami, hús-vér valójában adja), tehát prezentál, míg a visszaemlékezés prezentifikál (meg-jelenít), re-produkálja a dolgot; ii) a retenció mindig az aktuális ösbenyomáshoz csatlakozik, míg a visszaemlékezés egy volt ösbenyomást idéz fel, retencionális és protencionális szerkezetével; iii) a retenció az időfolyam kontinuous mozzanata, míg a visszaemlékezés diszkontinuous mozzanat az időfolyamban. Úgy visz diszkontinuitást az időfolyamba, hogy a múlt-beli most-pillanatot összeköti a jelen-beli most-pillanattal. Ebből kifolyólag, intencionalitása kettős (idő-helyben össze nem férő) jelent visz az észleleti mezőben: az átélt, tényleges jelent, és az újraidézett jelent; iv) a retenció szükségszerű időbeli 'okozata' a tudatnak, míg a visszaemlékezést egyféle szabadság jellemzi. A retenció elkerülhetetlenül az aktuális most-hoz van kötve, a visszaemlékezésben pedig szabad az a mód, ahogyan az újra-megjelenítés során befutjuk az időt (a

időtárgyak mindig objektív<sup>33</sup> időszakaszokat foglalnak el az immanens időfolyamban és minden időtárgy rendelkezik saját 'időhelyzettel', amely révén az elhatárolt részek szukcesszív sorát alkotják.

A visszaemlékező élmények sorozata a diszkontinuus intencionalitás vég-nélküli módosulásait teszi lehetővé: a most-pillanatok továtűnő szukcessziójában konstituált időtárgy (A-A') mindig a visszaemlékezés tárgya lehet (A-A')', ami továbbá lehetségessé teszi az emlékezésre való visszaemlékezést (A-A')'', vagy az emlékezés sorozatára való visszaemlékezést [(A-A')-(A-A')'], stb.<sup>34</sup>

Az immanens tudatfolyamban, az időtárgyak konstitúciója, az *egyidejűség* jellegét hordozza amikor az intencionalitás ugyanazon tartama alatt, az élménymódosulások kettős beteljesülését hajtja végre. Akkor szembesülünk ilyen szituációkkal, amikor közvetlenül két tárgyat észlelünk: például egy hangot hallunk és egy színt észlelünk. Ebben az esetben (A-A') és (B-B') időtárgyak egyidejűek, mert ugyanazzal az abszolút időhelyzettel rendelkeznek a szüntelenül áramló időfolyamban.

Az eddigi elemzés alapján módunkban áll meghatározni az immanens tudatban lezajló időkonstitúció alapszerkezetét: i) az időtárgy észlelése mindig az időfolyam kettős intencionalitásban teljesül be; ii) az időfolyamban bekövetkezett objektíválási folyamat mindig rögzített időhelyzetet foglal az élményfolyam áramlásában; iii) az intencionalitás tárgya révén különböztethető meg az egymásrakövetkezés és az egyidejűség időkaraktere.

Husserl számára azért volt elkerülhetetlen a belső időtudat elemzését végrehajtani, mert minden értelem-vonatkozás szükségszerűen az időkonstituáló tudatfolyamban történik meg.<sup>35</sup> A konstituáló észlelés a cogitáció evidenciájához tartozik. Amit még tisztázni kell, hogyan jelöli ki a cogitáció az intencionalitás tárgyát az észleleti mezőben.

---

fantázia révén 'gyorsabban', vagy 'lassabban' játszódhatnak le az események); v) a retenció mindig és körvonalakban marad meg az időtudatban, a visszaemlékezést homály veszi körül, és ezért 'fátylon keresztül' mutat meg nekünk dolgokat; vi) a retenció abszolút módon bizonyos, mivel szüntelenül most-pillanatot alakít múlttá, míg visszaemlékezés révén 'amennyi látszat, annyi valóság'. Innen kifolyólag, a visszaemlékezésben soha sincs abszolút bizonyosság, hiszen mindig lehetségesek összetévesztések, átcsapások, elfedések, csúsztatások.

<sup>33</sup> tetszőlegesen meg nem változtatható

<sup>34</sup> Vö. *Időelőadások*, 56.o. skk.

<sup>35</sup> Husserl hangsúlyozottan kitér arra, hogy a belső időfolyamban nem csak az immanens és transzcendens tárgyak konstituálódnak, hanem az ítéletek is. Annak ellenére, hogy bizonyos ítéletek 'örök', azaz időben nem változó gondolati tárgyakat rögzítenek (pl. Püthagorász tétele), az ítélés aktusa, intencionális élmény

### C) Noéma és noézis

Az 1913-ban megírt *Egy tiszta fenomenológia és a fenomenológiai filozófia eszméi*<sup>36</sup> a husserli fenomenológia transzcendentális fordulatának főműveként tartja számon a szakirodalom. Husserli kiterjeszti az időelődadásokban megfogalmazott fenomenológiai redukciót a tárgyi tapasztalat jelentésére, és azt mutatja fel, hogy a transzcendentális ego-cogito-cogitatum struktúra azáltal jön létre, hogy a tapasztaló tudat intencionalitása tárgyát és jelentést konstituál.

*A filozófia mint szigorú tudomány* már megfogalmazta azt a gondolatot, mely vezérfonalként fog vezetni minket: „a fenoméneket úgy kell vennünk, amint adódnak, azaz (...) mint olyat, ami ilyen vagy olyan változó beállítódásban, ilyen vagy olyan attentionális módusban, így vagy úgy változik és alakul. Mindez ‘valamiről való tudat’ elnevezést viseli, bizonyos ‘jelentése’ ‘van’ és valami tárgyra ‘irányul’, mely tárgyi – hívják egy meghatározott szempontból ‘fikciónak’ vagy ‘valóságosnak’ – mint ‘immanens tárgy’, mint ‘éppígy elgondolt’ írható le, melyet a vélekedés ilyen vagy olyan módusában gondolunk el.”<sup>37</sup>

Az intencionalitás tárgyi vonatkozását Husserl a *noémának* tulajdonítja. A noéma az intencionalitás a priori és szükségszerű eleme, mely révén a tudat eleve tárgyi korrelátumra tesz szert és jelentést tulajdonít az utóbbinak.<sup>38</sup> Erre onnan következtethetünk, hogy a noématikus értelem az epokhé révén feltárt immanens tudat állandó eleme: a noéma, egyfelől a valós élménysorra vonatkozó ideális (ireell) korrelátum,<sup>39</sup> amely mindig értelemszerűen ragadja meg a hyletikus matériát, másfelől létszerkezetét tekintve független a valóságosan észlelt dologtól.<sup>40</sup>

A belső észlelés két szint együttműködését feltételezi: az intencionális szint tárgyi értelme szükségszerűen kell vonatkozzon a valósan adódó hyletikus matériára. A vonatkozás révén jönnek létre az intencionális élmények azáltal, hogy a noématikus értelmet a passzívan adódó érzetanyag betölti. Ebből kifolyólag, az élmény eredeti

---

és ebből kifolyólag, folyam jellege van. (Uo. 92.o) Az ítélés, mint a spontán gondolkodás módosulási folyamata adódik számunkra. (Lásd bővebben, Uo. XIII. melléklet)

<sup>36</sup> Edmund Husserl: *Idées directrices pour une phénoménologie*, ford. Paul Ricoeur, Gallimard, Paris 1958. A továbbiakban Husserl írására, mint *Ideen I* fogok utalni.

<sup>37</sup>SzT., 64.o.

<sup>38</sup> „La perception par exemple a son noème, (...) c’est-à-dire le perçu comme tel.” *Ideen*, 305.o.

<sup>39</sup> „Qu’est-ce que le < perçu comme tel > ? Quels moments eidétiques recèle-t-il en lui-même en tant qu’il est tel noème de perception?” Uo. 307.o.

<sup>40</sup> Husserl a fa példáját hozza föl, ahol a fa mint fizikailag létező dolog éghető, de noémája (jelentése) nem ég vele.

alkotójaként tételeződő noématis mag, modifikációk során megy át mely révén tartalmakkal telítődik és kitágul eredeti értelme: a folyamatot Husserl a noématis mag extenziójaként írja le.<sup>41</sup>

A spontánul keletkező eredeti értelem csak a tudat spontán aktusai révén szenvedhet változásokat. Az utóbbiakat *noézisek* idézik elő, melyek a tapasztaló tudat cogitációinak szubjektív jellegű vetületei. Tulajdonképpen a noémát 'hajtják' a szemléleti és jelentésbeli telítettség felé azzal, hogy rávonatkoztatják a hyletikus anyagra, és mint felfogott valós matéria mikéntjei noématis modifikációkat idéznek elő.<sup>42</sup> Ennek alapján, Husserl arra a következtetésre jut, hogy az ego-cogito-cogitatum struktúra a noéma-noézis párhuzam által alakul meg, ahol az intencionális szinten kibontakozó tárgyi cogitatum minden mozzanatának, van megfelelője a valós szinten lezajló cogitációk sorában.<sup>43</sup>

A noétikus szint mint konstituáló sokaság jön létre.<sup>44</sup> A kialakult noétikus tartalmak nagyon is különmeműek lehetnek mivel hitjellegeket, tematikus vagy affektív vonásokat sorakoztathatnak fel. Tőlük eltérően, az elszenvedett modifikációk ellenére, a noématis tartalmakat bizonyos egyneműség jellemzi, mert egy meghatározott közös értelem egyesíti őket.<sup>45</sup> Arra következtethetünk, hogy a noématis szint 'az egység helye', ahol bizonyos azonosság(tudat) vonul át az észleleti fázisokban. Az tárgyészlelés szintetikus egysége a betöltött értelemadás feltétele, ahol a noématis mag szükségszerűen a tárgyészlelés alapja. A folyamatot Husserl a nukleáris réteghez hasonlítja, ahol az eredeti mag vonzza a ráépülő különböző rétegeket.<sup>46</sup>

---

<sup>41</sup> Vö. Uo. 315-320.o.

<sup>42</sup> „Tout vécu intentionnel, grâce à ses moments noétiques, est précisément un vécu noétique; son essence est de receler en soi quelque chose comme un <sens>, voire un sens multiple, et, sur la base de ces donation de sens et en liaison intime avec elles, d'exercer d'autres fonction qui, grâce à elles, deviennent précisément <pleines de sens>.” Uo. 304.o. Majd így folytatja: „Comme tel perception, tout vécu intentionnel a son <objet intentionnel>, c'est-à-dire son sens objectif; c'est même cela qui constitue l'élément fondamental de l'intentionnalité. En d'autres termes, avoir un sens, pu <viser à quelque sens> est la caractéristique fondamentale de tout conscience, qui par conséquent n'est pas seulement un vécu, mais un vécu qui a un sens, un vécu <noétique>.” 310.o.

<sup>43</sup> „... un certain nombre de noèses sont édifiées l'une sur l'autre pour composer l'unité d'un vécu concret; parallèlement les corrélats noématiques sont également fondés sur d'autres noèmes. Car il n'est pas de moments noétique auquel n'appartienne de façon spécifique un moment noématique.” Uo. 323.o.

<sup>44</sup> Vö. Uo. 341-345.o.

<sup>45</sup> „La conscience qui unit <fonctionnellement> le multiple, et qui en même temps constitue l'unité, ne présente en fait jamais d'identité, alors que l'identité de <l'objet> est donnée dans le corrélat noématique.” Uo. 343.o.

<sup>46</sup> „Il apparaîtra bientôt que la noème complet consiste en un complexe de moments noématis et que le moment spécifique du sens n'y forme qu'une sorte de couche nucléaire nécessaire, sur laquelle sont essentiellement fondés d'autres moments.” Uo. 310.o.

Az *Ideen I* részletesen kitér a noétikus aktusokra, mivel meg kell határoznia az aktus-karakterek szerves egészét, melyek révén beteljesül az eredeti noématikus mag. A noétikus aktusok közül, a doxikus modalitások rendelkeznek primátussal. Husserl többször is kitér arra, hogy a hitjellegek az ős-forma szerepét játsszák az észlelésben,<sup>47</sup> ahol minden noématikus tárgy elsődleges értelme, létmodalitására tekintve, lehetséges, kétséges vagy valószínű. A primér hitjellegre épülnek rá a tétjellegek, amelyek meghatározott értelemmé alakítják át az eredeti értelem magot: figyelem módozatok<sup>48</sup>, pozicionális-neutrális<sup>49</sup> módozatok, az affirmáció-negáció aktusai, prezentáló-reprezentáló aktusminőségek<sup>50</sup>, tematikus-atematikus,<sup>51</sup> világosság-homályosság<sup>52</sup> aktusai, és a felcsendülő/lecsengő aktusrezdülések. A tétjellegek a magasabb tudatszférához tartozó fundált módusok alapjai, és belőlük bontakoznak ki egyfelől a monotetikus<sup>53</sup>/politetikus<sup>54</sup> aktusok, másfelől pedig a volitív, affektív aktusok.

A noéma-noézis struktúrában kialakuló belső konstitúciót, Husserl a következő mozzanatok révén határozza meg: a tudat mozdul az értelem (jelentés) felé, és az értelem mozdul a tárgy felé. Az eredeti noématikus magtól a beteljesült noémáig tartó út, a konstitúció négy szintjét mutatja fel. A primér szinten történik meg az értelemadás mint intencionális vonatkozás a passzívan adódó materiális hylére. A következő szinten jönnek létre a pozicionális és tetikus jellegek, mint a noématikus mag sugársorai. Az utóbbiak szintézise révén alakulnak ki szignitív módon az intencionális lények, melyek szemléleti telítettség által kognitív lényegekké formálódnak át.

Husserl többször is hangsúlyozza, hogy a noéma belső mozzanatai tulajdonképpen nem a noématikus magot írják le, hanem az általában vett dolgot mint cogitatumot. Arra következtet, hogy a tárgyeszlelés általában *mint-struktúrá*ként jellemezhető, ahol a noématikus magra épülő noématikus tulajdonságok a 'valamire mint tárgyra' való vonatkozás általános szerkezetét határozzák meg. A mint-struktúrát a priori és transzcendentálisan fundáló noémának mindig van tárgya és mindig értelmet vonatkoztat a tárgyra.

<sup>47</sup> Uo. 357.o.

<sup>48</sup> attencionális-inattencionális

<sup>49</sup> létpozícióhoz csatolt (létező, vagy nem létező) illetve, nem lét-pozícióhoz csatolt

<sup>50</sup> közvetlenül észlelő, visszaemlékező, fantáziáló

<sup>51</sup> alak-háttér

<sup>52</sup> elkülönült-zavaros

<sup>53</sup> szignitív lények

<sup>54</sup> kognitív lények

A teljes noématis tárgymeghatározást Husserl az észnek tulajdonítja. Az 'X tárgy' hasonló a kanti eszmével,<sup>55</sup> mely csak ideálisan tételezhető mint valamilyen egész, mert a tárgy nem jelenik meg egészében az aktuális észlelésben. A valós élmények mindig aspektusokban adódnak, és az aspektusok sora végtelen. Nem azt jelenti, hogy az előttem lévő tollról végtelenül sok (mindig más) aspektust áll módomban észlelni hanem azt, hogy magának az élménysornak nincs vége (az aspektusok szüntelenül ismétlődhetnek), ha nem lép közbe egy *ideálisan* határ, mely a szemléleti betöltődésről tudatosít.

Az 'X tárgy' a noématis magra vonatkozó általánosítás révén értelmezhető: a noématis magnak szükségszerűen tárgya van és értelmet hordoz. Ebből kifolyólag, korrelációs struktúra adódik tárgy és tárgyi értelem között. A noématis meghatározható tárgy mindig, mint valamilyen 'meghatározható-meghatározatlan X',<sup>56</sup> kerül be a tapasztalati mezőbe és a különböző értelmek révén olyan állításokat vonatkoztatunk rá, melyek segítségével leírható. Azt is mondhatjuk, hogy a noématis magban 'meghatározható X' általános-üres, de egyszersmind stabil közép, mely utólag a jelenségek egymásutániában azonosként megmutakozó tárgyként fog felbukkanni: ennek alapján lehetséges, hogy a tárgy bizonyos jelentéseket vonjon maga után. A tárgytapasztalatban adódó jelenség és jelentés párhuzamát a következőképpen határozhatjuk meg: az ebből és ebből a perspektívából észlelt tárgy, így és így értelmezhető. A párhuzam révén jogosan állíthatjuk, hogy az *Ideen I*-ben a szemléleti-konstitutív tárgyi szféra összecsúszik a jelentés tárgyasulásával. Az összecsúszás onnan adódik, hogy a noématis mag kettős szerepet tölt be a belső észlelés leírásában: van egy jelentéstani funkciója és egy szemléleti konstitutív funkciója. A kettős szerep bizonyos fokú ingadozásról számol be nekünk, mert Husserl nem dönti el, hogy melyik álláspont elsődleges: a noéma referál a tárgyra, vagy a noéma konstituálja a tárgyat?

Az *Ideen I*-et elemző szakirodalom a noézis-noéma struktúrát két külön elmélet felől közelíti meg: egyrészt, a noéma közvetítőelméletként értelmezhető, másrészt, a noéma tárgy-elméletet foglal magában. Az első elmélet szerint, az intencionális reláció speciális reláció egy közönséges tárggyal, míg a második megközelítésben, az intencionális reláció közönséges reláció egy speciális tárggyal.<sup>57</sup>

<sup>55</sup> a szintézis totalitást feltételez

<sup>56</sup> Vö. *Ideen I*, 441-444.o.

<sup>57</sup> A megkülönböztetéseket Drummond vezeti be. Vö. John J. Drummond: *Husserlian intentionality and non-foundational realism (noema and object)*, Kluwer Academics Publishers, Dordrecht 1990, 3-7 és 104-119.o.



A közvetítő-elméletet alaptézise, hogy az intencionalitás azonos az intenció tárgyával, de lényegesen különbözik a közönséges dologtól. A husserli fenomenológia 'nyelvi fordulataként' is értelmezhető elmélet megalapozását Føllesdal hajtotta végre és három pontban rögzítette téziseit: a noéma nem része a tárgynak, absztrakt (ideális) entitás és ontológiailag különbözik az intenció (külső) tárgyától; a noéma az intencionalitás tárgya, és a létrejött reláció noématikus reláció; a noéma *intenzionális* entitás, azaz elve (nyelvi) jelentést hordoz magában (Sinn), amely a fogalombeli általánosítást teszi lehetővé.<sup>58</sup>

David Woodruff Smith és Roland McIntyre<sup>59</sup> részletesen kidolgozták a Føllesdaltól származó elméletet. Azzal igazolják a közvetítő-elméletet, hogy igazából a tudat-aktus noémája révén vonatkozik tárgyra, és a noéma mint intencionális entitás közvetít. Ennek alapján, nem a tárgy teszi az aktust intencionálissá, hanem az aktus belső tulajdonságai határozzák meg az intencionalitás elemeit. A tudat-aktusok 'interpretatív értelmek', melyek a hyletikus anyagra vonatkoznak és a noématikus Sinn révén jelentés-tartalmakat hoznak létre.

A noéma-noézis korrelációt a szerzők mint a jelentés-jelentésadás mozzanatait értelmezik. A noézisek az intencionális aktus hordozói és a tapasztalati fázisokra vonatkoztatják a jelentést. Ezáltal, a noézist úgy határozhatjuk meg mint a tudat azon mozzanatát, amely egyfelől jelentést talál a passzívan adódó hyletikus anyag számára, másfelől pedig megőrzi a jelentést magában az élményaktusban. Az eredeti Sinn-t betöltő noézisek teljes noémát (értelemadást) hoznak létre, amely nyelvi formában kijelenthető mint Sinne.

A közvetítő-elmélet lényege az expresszibilitás tézise körül szerveződik. Az utóbbi szerint, minden tudat-aktusnak van jelentése, mert minden noématikus Sinn kijelenthető, ill. van nyelvi jelentése. Az értelem és a kifejezés problémájában meg kell különböztetni a *de re* és a *de dicto* modalításokat<sup>60</sup>. Az előbbiekről azokra az elemekre vonatkozunk, melyek a tárgyat határozzák meg, míg az utóbbiak, a tárgy leírását szolgálják. A közvetítő elmélet alapelve, hogy minden *de re* modalitás átalakítható (konvertálható) *de dicto* modalitásra. Ebből kifolyólag, minden noématikus entitás lényege szerint intenzionális entitás, amelyet nyelvben kifejezünk és a jelentést

---

<sup>58</sup> Dagfinn Føllesdal: *Husserl's notion of noema*, The Journal of Philosophy 1969, 680-687.o.

<sup>59</sup> David Woodruff Smith & Roland McIntyre: *Husserl and intentionality (a study of mind, meaning, and language)*, Reidel Publishing Company, Dordrecht 1982

<sup>60</sup> Uo. 31-33.o.

általánosítjuk azáltal, hogy az eredeti értelem-magot kiterjesztjük az aktusok egész sorára.<sup>61</sup>

Ha egy propozicionális Sinne-t vizsgálunk meg, elkülöníthetjük a noématikus-intenzionális konstitúció szintjeit. Vegyük azt a kijelentést, ‘azt hiszem, hogy a víz megfagyott’. A konstitúció legelemibb mozzanata a ‘meghatározatlan X’, mint tárgyi jelentés a Sinn-ben. A tárgyi vonatkozás a jelentés primitív típusa, a semmilyen predikátummal sem rendelkező ‘szimpliciter’ tárgy mint az identikus szubjektum, mely a különböző meghatározások hordozója. A Sinn tárgyi értelmére vonatkoznak az értelem-predikátumok, melyek meghatározzák mire vonatkozik az intencionalitás azzal, hogy bizonyos tulajdonságokat tulajdonítanak az ‘X tárgynak’. A példánk esetében a jelentést hordozó Sinn a ‘víz megfagyott’ kijelentésre konvertálható. Az értelemadás a tárgy meghatározásának módozatában nyilvánul meg, amely propozicionális hit-jelleget ölt.

A noéma révén Husserlnek módjában áll általános jelentéseméletet kidolgozni mint olyat.<sup>62</sup> Minden mentális aktusnak adott a noémája és a noéma belsőleg irányul a tárgyra, igazolva ezzel a mentális aktus intencionalitását. Ennek következtében, az intencionalitás állandó referenciát működtet, amely nem korrespondál a külső (valóságos) tárgyal. A husserli referencia-elmélet számára irreleváns marad a külső tárgy mibenléte és ezért nem válik problematikussá az illúziószerű észlelés (érzékszalódás): az intencionalitás mint-struktúrájának érvényes a referenciája annak ellenére, hogy hiányzik a ténylegesen létező objektum.

Az általános referenciaelméletre egy általános jelentésemélet ‘tapad’. A noéma az általában vett jelentésre vonatkozik, melynek egyfelől eredeti mozzanata független a nyelvi tényezőtől, másfelől pedig az eredeti értelem rögzíthető és általánosítható a nyelvben. A noématikus-mag csak pre-lingvisztikai értelemszerű képződménynek fogható fel, amelyhez hozzájárulnak a mentális aktusokat informáló nyelvi kijelentések. Olyan konstituáló mozzanatokat feltételeznek, amelyek modifikálják az eredeti noémát és a jelentés-adás folyamatában beteljesülő noémának a nyelvi kifejezés szükségszerű elemévé válnak.

Következésképpen, Husserl megkerüli azt a nehézséget, amellyel a kanti kategóriatan szembesült: a noématikus struktúrában a pozitív meghatározás az

---

<sup>61</sup> Vö. Uo. 182-184.o. és 208-213.o.

<sup>62</sup> Vö. Michael Dummett: *The origins of analytical philosophy*, Lingua e stille, Saggi 1988, 3-50 (I) és 171-210 (II) .o.

értelemadás kifejezett fázisa, és a tapasztalatot konstituáló értelemszerű elem megelőzi a nyelvhasználatot. Az *Ideen I* azt az elméletet alapozza meg, ahol a noéma mint terminus technicus bemutatja minden nyelvben érvényes értelemadás folyamatát, és a nyelvileg kifejezhető tárgy-tapasztalat (mint) struktúráját. Az alábbi lépések voltak szükségesek Husserl számára, hogy az intencionalitás révén általánosítsa a jelentés fogalmát: i) a noéma minden mentális aktus alkotóeleme és a különböző aktusok révén általánosítja a jelentést; ii) a kijelentésnek azáltal van jelentése, hogy kísér egy mentális aktust; iii) minden tárgynak szükségszerűen van noémája; iv) a kijelentéseknek van jelentésük akkor is, ha a tárgyi referens hiányzik.

A noéma-noézis korreláció tárgy-elmélete szerint, az intencionális reláció speciális tárgyat tételez az értelemadás aktusában. A tárgy noémája a tulajdonképpeni tapasztalat tárgya, amely nem közönséges értelemben vett tárgy: az észlelés tárgya az intencionálisan megjelenő tárgy, amely a fizikai tárgyak valóságos létezésétől független, de ontológiailag nem különbözik az utóbbiaktól. A noéma, a szemléleti konstitúció 'meghatározható X'-e, amely a formális értelemben vett általános objektum tárgyi önazonossága, és amely hiányában érthetetlen mire vonatkozik a valós élményfolyamban keletkező szemléleti sokaság. Ebből fakadóan, a noématikus relációt a kanti szintézisben megfogalmazott egység-sokaság relációként határozhatjuk meg, ahol a különböző aspektusok szintetikus egységéből alakul meg a tárgyészlelés.

A tárgyelmélet első képviselői hangsúlyozták, hogy noéma inkomplett tárgyat alkot. Meinong értelmezésében, a noématikus tárgy tulajdonképpen partikuláris tárgy, mert az észlelés aktusában mindig csak a tárgy bizonyos aspektusát észleljük. Gurwitsch pedig azzal érvel, hogy az intenció tárgyát sohasem találhatjuk meg aktuálisan az ideális egészben mivel a referencia nem teljesül be véglegesen.<sup>63</sup>

John Drummond annak tulajdonítja Meinong és Gurwitsch közös konklúzióját, hogy az észlelés *statikus* elemzésének az eredménye. A Husserl által leírt noématikus struktúra mindig elvonatkoztat a konstitúció folyamatától és absztrahálja az időbeli módosulásokat. A noéma-noézis párhuzam mereven rögzíti az intencionális és valós síkok egymásnak megfelelő mozzanatait, és nem magyarázza hogyan válnak ez egész jelentéseivé. Hogy a különböző részek egy bizonyos noématikus egészet alkossanak, szintézisre van szükség, melynek az időbeliség a feltétele: a szintézis folyamatában a noématikus X' temporálisan kitágítottá válik az észlelés folyamatában.

---

<sup>63</sup> Lásd bővebben Smit&McIntyre i.m. 165.o., és Drummond i.m.63-74.o.

Ebben a megközelítésben egyértelművé válik, hogy Husserl a noématikus-noétikus struktúrát az immanens idő intencionalitására kell vonatkoztassa. Tulajdonképpen a noéma-noézis viszony a tudatfolyam hossz- és harántintencionalitásának tárgyi értelme. A retenció-mostpillanat-protenció síkján mindig a noématikus intencionalitás<sup>64</sup> érvényesül, melynek különböző időfázisait a harántintencionalitás noétikusan megragadott tartalmai keresztezik. Az időbeliség involválásával, a szemléleti konstitúció dinamikus jelleggel van felruházva. Ahhoz, hogy a jelenségek tárgyat prezentáljanak az intencionális struktúra szükségszerűen temporális struktúra, amely minden észleleti asszociáció noétikus alapja.<sup>65</sup>

Az időfázisokban lezajló tárgykonstitúciót Klaus Held szerint csak úgy lehet magyarázni, ha a folyamatot a noématikus időiesülés területének tekintjük.<sup>66</sup> A noéma időbeli mivoltához tartozó noématikus időiesülés szükségszerűen noétikus karakterű. Az időbeli dimenzió tulajdonképpen a noézisek kapcsán kell felmerülni, ugyanis az intencionalitás végbemenése a noézisek által történik: a noézisek időobjektumok és bennük mutatkoznak meg a noémák.<sup>67</sup> A noétikus megközelítést az időhellyel lehet kapcsolatba hozni, ahol a 'hely' nem önmagában a tartalomra utal, hanem a tartalom vonatkozására (a hosszintencionalitás síkján). Ennek alapján, valamilyen noétikus aktusok idézik elő a folyamatos áramlást, ahol a noéma a noétikus élményfolyamban időiesül.<sup>68</sup>

Melyek lehetnek azok a tudat-noézisek, amelyek dinamikus jelleget visznek a noématikus elemzésben? Arra már rávilágítottunk, hogy az 'X tárgy' konstitúciója szintézist feltételez. Ezen kívül, az észlelés mezejében kibontakozó tárgy az alak/háttér és a világosság/homályosság aktusait feltételezi. A intencionálisan megcélzott tárgy aspektusa mindig világosan elkülönül a háttér homályában meghúzódó aspektusoktól és más tárgyaktól. Azonban, az aktuális észlelésből a potenciális észlelésben való átmenet, azaz a noématikus értelemek modifikációja az aktusrezdüléseknek köszönhető. A felcsendülő és lecsengő aktusok időbeli jelleget vonnak maguk után azzal hogy, rátapadnak a noématikus értelemre. Bármilyen intencionális 'X tárgy' felcsendül az észleleti mezőben, ahol a retencionálisan lecsengő tartalmak követik a teljes lecsengésig, miután közvetlenül egy másik 'X tárgy' csendül fel. Held értelmezésében,

<sup>64</sup> az intencionalis váltást is beleértve

<sup>65</sup> Gurwitsch újraértelmezésének kapcsán, lásd Drummond i.m., 202-231.o.

<sup>66</sup> Klaus Held: *Lebendige Gegenwart*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966

<sup>67</sup> Uo. 48.o.

<sup>68</sup> Uo. 49.o.

az aktusrezdüléseknek tulajdonítható a folyamatosan áramló eleven jelen képződménye, mely a az én noétikus életfolyamában időiesül.<sup>69</sup>

## **2) sematizmus a genetikus fenomenológiában**

### **A) A tárgyi értelem kialakulása a genetikus fenomenológiában**

A noématikus időiesülés problémája változást idéz elő a husserli fenomenológiában. Ugyanis, Husserl azt magyarázza, hogyan alakul ki a tárgyi értelem a tapasztalat folyamatában. Ebből kifolyólag, lemond az *Ideen I*-ben használt anyag-felfogás modellről, mely többnyire statikusan írja le az inetncionalitás szerkezetét: eleve feltételezett egy rögzített értelem-magot, mely áttelekítés révén felfogja, a passzívan adódó hyletikus adatokat.

Az *Ideen I*-et követő írásaiban, *Tapasztalat és ítélet*<sup>70</sup> és *A passzív szintézisről*<sup>71</sup>, egyértelművé válik, hogy Husserl a tapasztalat kialakulásának legmélyebb rétegeibe próbál behatolni. Azt akarja megmutatni, hogy bizonyos feltételek beteljesülése szükséges ahhoz, hogy az értelemadás lehetségessé váljon. Az új módszer a keletkezés folyamatára kérdez rá, és annak a szintézisnek léptégeit óhajítja meghatározni, mely egyfelől a képzeteket hozza létre, másfelől pedig, az utóbbiak teszi fogalmilag (értelemszerűen) megragadhatóvá.

Következésképpen, a genetikus fenomenológia visszatér az *Időelőadásokban* megfogalmazott immanens időbeli konstitúcióhoz. Az abszolút időtudat időbeli szintézist hoz létre, amely a fáziskontinuumok hosszintencionalitásaként nyilvánul meg. Az időbeli szintézis azonban önmagában nem elégséges, mert a retenció, mint a jelenbeli benyomások tudattalan megőrzése nem ad magyarázatot arra, hogy miként kapcsolódnak össze az aktuális benyomások a régebbiekkal olyan egységet alkotván, amely utólag tárgyat konstituál. Az időbeli szintézis csak akkor hoz létre tapasztalatot, ha a folyamatosan lecsengő retenciókban érzetadatokat kapcsolódnak össze. Ebből fakadóan, meghatározható a tapasztalat kialakulásának folyamata: a retencionális

---

<sup>69</sup> Uo. 79.o.

<sup>70</sup> Edmund Husserl: *Erfahrung und urteil (expérience et jugement)*, ford. D.Souche-Dagues, PUF, Paris 1970

<sup>71</sup> Edmund Husserl: *De la synthèse passive*, ford. Brouce Bégout, Millon, Grenoble 1998. A könyvet PSz.-ként fogom idézni.

modifikáció mindig valamilyen képzettársítással van kapcsolatban, mely értelemszerű megragadása folyamatos tudatmódosulásokat idéz elő.<sup>72</sup>

Husserl az érzetadatok összekapcsolását az *asszociáció* képességének tulajdonítja. Az asszociáció motiválja azt, hogy a közvetlen múltba süllyedt érzetek újra aktivizálódjanak, és egy aktuálisan jelen érzetadat köré csoportosuljanak. Bármely asszociatív szintézisben felmutatható az érzettartalmakra kiterjesztett időbeli szintézis, ahol az élményfolyam a retenció - most pillanat - protenció szukcesszióként alakul. Ennek következtében, a genetikus fenomenológia abból indul ki, hogy *az időbeli szintézis minden asszociatív szintézis alapja*.

Az asszociáció képessége *passzív szintézist* hoz létre, és olyan tudattalan képzettársítást értünk rajta, mely belső összefüggést teremt a különböző élmények között. Azáltal, hogy a hyletikus adatok asszociációjának az idő-szintézis az alapja, lehetővé teszi az egyetemes homogenitást, mert minden megjelenítés szükségszerűen időben konstituálódik. Ha azonban csak a képzetek asszociációjára szorítkozunk, akkor az egyetemes homogenitás egyfelől homogén, másfelől heterogén elemekre bomlik fel. Az asszociatív társítás folyamatában hasonlóságok és kontrasztok bontakoznak ki, amelyek egyrészt különböznek egymástól, másrészt pedig egymást feltételezik: ilyenek a vizuális és az auditív élmény, az alak és a szín, amelyek elkülöníthetők egymástól, de többnyire egyidejűleg vannak jelen a tapasztalatban.

A hasonlóság alapján végrehajtott szintézis típust hoz létre. A típus olyan lényegként válik el a tapasztalat folyamatában, amely bizonyos képzetek sorának közös jegyeit tartalmazza. Ebből kifolyólag, típus alatt mindig valamilyen egységet értünk, amely egyedi élmények sokaságát csoportosítja.

A típus a genetikus fenomenológia lényegi eleme, mert bizonyos szabályok kialakulását feltételezi, melyek révén lehetségessé válik a fogalomszerű megragadás. A folyamat több konstitúciós lépést feltételez. Első sorban, a közreműködő asszociáció az 'eleven jelen' szférájában hat, ahol előhívja a közvetlen múltba süllyedt - többnyire öntudatlan - érzéki benyomásokat. Az emlékezésben leülepedett tárgy a további élményekkel mutathat fel hasonlóságot, amely nemcsak az aktuálisan észlelt érzetadatokra szorítkozik, hanem észlelt és már észlelt képzeteket von össze.<sup>73</sup>

A konstitúció második szintje kiemeli a visszaemlékezés nélkülözhetetlen szerepét. Az emlékezetben megőrzött tárgyak olyan jellegzetes asszociatív viszonyba

---

<sup>72</sup> PSz., 236.o.

<sup>73</sup> Ezért állítja Husserl, hogy a típus affinitás alapján távlatokban lezajló egyesítés. Vö. PSz., 202.o.

kerülnek egymással, amely meghatározza a tárgy tárgyi értelmét. A kisgyerek azért tudja a galambot madárként azonosítani, mert kialakul benne egy előzetes, és nem fogalmi tapasztalat arról, hogyan is néz ki egy tipikus madár. A típus formájából jönnek létre a hétköznapi empirikus fogalmaink, amelyek, mint rekognitív fixációk<sup>74</sup> a konstitúció harmadik szintjét képezik.

A konstitúció negyedik szintjén történik meg az empirikus fogalmak magasabb fokú absztrakciója, amely a kategóriák elsajátításához vezet. Az összefüggő észlelési sorok kategoriális felismerést tesznek lehetővé, amelyek az objektív általánosság eszméjét hozzák létre. Ezt a folyamatot alapozza meg a genetikus fenomenológia, amelynek lényeges mozzanatait Husserl már *A filozófia mint szigorú tudomány* megelőlegezte: „lehet, hogy a legcsekélyebb szinkülönbségek, a végső árnyalatok eltérései nem rögzíthetők, a ‘szín’ különbsége a ‘hang’-tól azonban olyan határozott, hogy ennél biztosabb dolog nincs a világon”<sup>75</sup>. Utána pedig azt írja, hogy „csupán a végső ‘árnyalatok’ maradnak kizárva, melyek a ‘folyás’ imponderabilitái, viszont a ‘folyás’ leírható típusosságának megvannak a maga ‘ideái’, amelyeket ha szemléletileg megragadunk és rögzítünk, abszolút megismerést tesznek lehetővé.”<sup>76</sup>

A genetikus fenomenológia szerkezetében a típus fogalma szorosan összekapcsolódik a *horizont*éval. „A horizont fogalmával Husserl a tapasztalásnak azt a vonását ragadja meg, hogy az aktuálisan észlelt mindig egy homályos, részben meghatározatlan környezetből emelkedik ki.”<sup>77</sup> Az aktuális észlelés mindig kiemeli a tárgy bizonyos aspektusait, míg a másokat homályban hagyja. Ebből kifolyólag, a horizont, melyben a passzív szintézis jön létre, alapjában véve meghatározatlan. A szedimentációk révén a horizont meghatározhatóvá, azaz kiszámíthatóvá válik, mert a habituálisan rögzült tipológiai folyamatossan beigazolódnak. A típuszerű leülepedések szisztematikusan artikulálódnak, amely a tapasztalat rögzített rendjét teszik lehetővé. Ezért következtet Husserl arra, hogy a szisztematikus egység az ismert tapasztalati horizontot hozza létre.<sup>78</sup>

Az habituálisan birtokolt horizont a fogalmi és kategoriális felismerés által teljesebbé válik. De nem csupán a tér- időbeli tárgyhORIZONTOT értjük ezen, hanem az értékhorizont kialakulását is, ahol a dolgok ‘gyakorlati’ sajátosságait rögzítjük. Ez a

---

<sup>74</sup> Uo.

<sup>75</sup> SzT., 67.o.

<sup>76</sup> Uo. 68.o.

<sup>77</sup> Szegedi Nóra, i.m., 137.o.

<sup>78</sup> PSZ., 251.o.

dolog erre, vagy arra használható, kellemes vagy kellemetlen, szép vagy csúnya, stb. Az értékhorizont kialakulása a szimbólumok rögzítéséhez vezet, amelyek számunkra a világot teljes értelem-összefüggésé változtatja.

A világ mint értelem-összefüggés a kései Husserl filozófiájának témája. *Az európai tudományok válsága*<sup>79</sup> azt tűzi ki céljául, hogy megmutassa miként konstituálódnak és rögzülnek azok az értelmek, melyet minden tapasztaló szubjektum közösen megoszt és birtokol ugyanazon világhorizontban. Ebből eredendően, Husserl egy új fogalmat vezet be, az *életvilágét*, amely egyaránt feltételezi a személyes és a közösségi létet.

A *Krízis* könyvben a hangsúly az interszubjektív konstitúcióra esik. Az eddigi fenomenológia elemzések a redukciót csak az egyedi módon tapasztaló tudat szintjéig terjesztették ki. A módszer nem elégséges ahhoz, hogy meghaladjuk a pusztán szubjektív szintjét - csak arra ad magyarázatot, hogyan jönnek létre az egyéni tapasztalati mezőben tipológiák és az értelemrögzítések. Ha a tipológiák és a rögzített értelmek csupán a saját tapasztalati horizontra szorítkoznak, és nem birtokoljuk legalább részben közösen őket, akkor nem válik lehetségessé semmilyen tudomány, mert az utóbbi éppen mindenki számára az általánosan érvényes szabályokat rögzíti.

Az interszubjektív konstitúció új értelmet ad a fenomenológiai epokhénak. Husserl a tudat-konstitúció mélyebb szintjén próbálja feltárni azokat a tapasztalati tipológiákat, amelyek interszubjektíve egyetemesen érvényesek. A megoldást azáltal találja meg, hogy a passzív szintézis alapelemeit visszavezeti az egyetemes és lényegszerűen interszubjektív egó intencionális szerkezetére.<sup>80</sup>

A genetikus fenomenológia abból indult ki, hogy az intencionális értelemadás csak a képzetek asszociációja következtében lehetséges. A passzív szintézis révén keletkező asszociáció egyfelől horizontot feltételez, mely időbeli szintézisként jön létre, másfelől pedig az időszintézist meghatározó retencionális-protencionális struktúrát.<sup>81</sup>

Az interszubjektív konstitúció nem változtat a tapasztalat kialakulásának szerkezetén, hanem egy mélyebb színtről eredezteti. Husserl többször is leszögezi, hogy az életvilág mindenki számára időbeli szintézist feltételez és a tárgyészlelésből keletkezett tipológiák (alak, szín, stb.) hasonlóképpen jelennek meg mindannyiunk

---

<sup>79</sup> Edmund Husserl: *Az európai tudományok válsága*, ford. Berényi Gábor és Ullmann Tamás, Atlantisz, Budapest 1998. A továbbiakban, a husserli művet *Krízis*-ként fogom idézni

<sup>80</sup> "A szubjektívnek az általános fogalma azonban az epokhében mindent magában foglal: az énpólust és az énpólusok univerzumát, a jelenséghalamzokat vagy a tárgyi pólusokat és azok univerzumát." Uo. 225.o.



számára. Ennek következtében, a tárgyészlelést leíró fogalmak és kategóriák egyetemesen érvényesek, és különböznek a kulturális szimbólumoktól, amelyeknek érvényessége mindig valamilyen térségre szorítkozik.

A tulajdonképpeni kérdés az, hogyan lehetséges a szubjektív konstitúcióban az interszubjektív jelleget felmutatni? Azzal, hogy a tudatot vonja vizsgálat alá, a genetikus fenomenológia paradoxonba ütközik: a tudat a közös életvilágot konstituálja de csak az egyedi tapasztalót feltételezi. A paradoxon azáltal lenne feloldható, ha a tapasztaló tudatában eredendően benne gyökerezne az interszubjektív jelleg.

A tárgyészlelés folyamata az intencionális módosulások sorát feltételezi. A figyelem erre, vagy arra a tárgyra irányul, ami értelemszerű tudatmódosulásokat idéz elő. Husserl arra következtet, hogy az észlelés folyamatában már eleve keletkezik egy idegenszerűség, amely az aktuálisan észlelt tartalmak és az emlékezetben megőrzött tartalmak különbségéből származik. Ezért mondja, hogy „az ‘idegen észlelés’, a másik, a másik én észlelése formájában jut érvényre”.<sup>82</sup> Következésképpen, az idegenszerű észlelés a visszaemlékezésnek tulajdonítható, amely a *saját el-idegenítés* jelenségét idézi elő az időbeli konstitúció folyamatában: „így jut érvényre bennem a ‘másik’ én: velem együtt jelenvaló, az evidens beigazolás oly módjaival, amelyek nyilvánvalóan teljesen eltérnek az érzéki észlelésben jelentkezőktől.”<sup>83</sup>

A tapasztalati élményfolyamban keletkező ‘idegenszerűség’ megnyitja az interszubjektív perspektíváját. A ‘másik én’-re, mint pozicionális különbségre épül rá a másik tudat, mely velem közösen tapasztalja a világot: analógia révén tudatosítom, hogy „a másik önmaga számára éppúgy én, mint a magam számára én magam.”<sup>84</sup> Ebből kifolyólag, a konstitúció folyamatában minden tapasztaló tudatot a priori megelőzi az abszolút egó, amely eleve interszubjektív módon konstituál.<sup>85</sup>

Az interszubjektív konstitúcióban „szilárd típusosság működik (s ez teszi lehetővé a tudományosságot, a leírást és a fenomenológiai transzcendentális igazságot), amely (...) tiszta a prioriként módszeresen megragadható lényegi típusosság.”<sup>86</sup> Az utóbbinak köszönhető, hogy az életvilágban változatlanul maradó struktúrák keletkeznek<sup>87</sup>, amelyek a kategóriáisan kifejlett regionális, és az ezeket megalapozó formális

---

<sup>81</sup> Uo. 212.o.

<sup>82</sup> Uo. 232.o.

<sup>83</sup> Uo. 233.o.

<sup>84</sup> Uo. 232.o.

<sup>85</sup> Husserl azt írja az abszolút egóról, hogy minden konstitúció egyetlen funkcionális középpontja. Vö.

Uo. 234.o.

<sup>86</sup> Uo. 217.o.

ontológiát hozzák létre.<sup>88</sup> A formális ontológia abszolút érvényességgel bír az objektív megismerés folyamatában, és egyetemesen elismert rendszere minden tudomány előfeltétele.

### ***B) Husserl típus-elmélete és a kanti sematizmus***

Számunkra érdekes kérdéssé válik, hogy meg lehet-e feleltetni egymásnak a kanti sematizmust és a husserli típus-elméletet? A típus bizonyos 'tulajdonságai' lehetővé teszik, hogy a két elmélet megfeleltessük egymásnak. Kant sémáihoz hasonlóan, Husserl típusai is közvetítő funkciót töltenek be, azaz referenciát biztosítanak a fogalmak számára, mely által az utóbbiak jelentésre tesznek szert a tárgy tapasztalat folyamatában. Másfelől, a típus is szabályt feltételez, pontosabban *a felismerés szabályát*, mely révén az ideális entitások létrejönnek.

A megfeleltetés azonban a különbségek sokaságát emeli ki. A típus a dinamikus képződő tapasztalat folyamatához tartozik, és nem feltételez eleve adott fogalmakat, mint a kanti séma. Másfelől, a típus egy meghatározatlan horizontban alakul, ami azt jelenti, hogy a felismerés szabálya nem egyszer és mindenkorra érvényes, hanem a tapasztalás gazdagodásával együtt változik, alakul, bővül, szűkül, stb. Az asszociációk révén konstituált típusok, nem véglegesen, hanem habituálisan rögzült megjelenítési módok, amelyek valószínűsíthetővé és kiszámíthatóvá teszik a jövőbeli tapasztalatokat; általuk tudjuk mit várunk el akkor, amikor valamilyen dolgot észlelünk (elvárjuk, hogy a lapnak egy másik oldala is legyen). Ebből kifolyólag, a típus konstituálása folyamatos indukciós eljárást feltételez, míg a séma a deduktív alkalmazás elve szerint működik.

A nehézségeket az is fokozza, hogy a husserli genetikus fenomenológia és a kanti transzcendentalizmus más alapokból indulnak ki. Husserli álláspontból, Kant a transzcendens tárgyak konstitúciójából indul ki, és átsiklik a tudatfolyam immanens, tárgyon inneni konstitúcióján. Másfelől, Kant szigorúan elzárkózik bármilyen genetikus elemzéstől, mert pszichológizálónak és empirikusnak ítéli meg. Genezis révén a fogalmak és mindenekelőtt a tiszta értelmi fogalmak nem lehetnek a priori, hanem a posteriori képződményekké válnak, ami homlokegyenest ütközik a kopernikuszi fordulat szintézis-elméletével.

---

<sup>87</sup> Uo. 218.o.

<sup>88</sup> "Ennek az életvilágnak tehát van olyan ontológiája, amelyet tiszta evidenciákból kell kialakítanunk.", Uo. 218.o.

Mégis van két olyan értelmezés, mely révén a kanti sematizmus-elmélet a husserli genetikus fenomenológia módszerével rekonstruálható.<sup>89</sup> Dieter Lohmar kimutatja, hogy a husserli típusfogalom bizonyos értelemben közeli rokona a kanti empirikus sémának.<sup>90</sup> Lohmar szerint, a kanti értelemben vett empirikus séma úgy keletkezik, hogy a különböző szemléleti apprehenzióban képződő regularitásokat összehasonlítjuk, majd a reflexió és az absztrakció segítségével kiemeljük a közös vonásokat: ilyen módon alakul ki, - Kant példájára vonatkozva -, a kutya észlelésének szabályszerűsége. A genetikus képződés nem áll meg azonban a séma szintjén, hanem sémára vonatkozó reflexióból magyarázza az empirikus fogalmak keletkezését: a séma a korábbi tapasztalatok leülepedéséből adódik és a reflexió fogalmilag általánosítja a különböző szedimentációkat.

A megoldás homlokegyenest ütközik azzal, amit Kant állít: az utóbbi szerint a séma az észlelést irányító szabály feltétele, míg a genetikus út úgy mutatja be a sémát, mint korábbi tapasztalatokból leszűrődő képződményt. A lehetséges kiutat Lohmar a produktív képzelőerőben látja, mint olyan kreatív képességben, mely az észlelésben keletkező hiányosságokat és homályosságokat a fantázia segítségével kiegészíti.

Az, amit javasol, mégis tarthatatlannak bizonyul. Lohmar, egyrészt önállóítja a képzelőerőt az értelemhez viszonyítva, másrészt pedig, a produktív képzelőerőt empirikusnak tekinti, mert mindenekelőtt az előzetes tapasztalatokra támaszkodik. Ennek alapján, nem az értelem szabályozza a képzelőerő működését, és az utóbbi produktivitása csak véletlenszerű és relatív lehet, ami óhatatlanul a Kant által elvetett idealizmusba torkolódik.

A genetikus megközelítés sokkal erősebb változatát mutatja be Béatrice Longuenesse<sup>91</sup> értelmezése. A kanti sematizmus elmélet kapcsán Longuenesse az értelem kettős működését határolja el: egyfelől az értelem analízis által, a fogalmak (logikailag) hierarchikus rendszerének a forrása, másfelől szintézis révén az érzéki sokféleséget kapcsolja össze oly módon, hogy abból tárgytapasztalat jön létre. Az értelem kétféle működése szerves összefüggésben kell megnyilvánuljon, mert másképpen az egész kanti dedukció gondolatmenete érthetetlené válna. A kapcsolat lényegszerű eleme az ítélés képessége, mely mint a diszkurzív gondolkodás képessége

---

<sup>89</sup> Mindenekelőtt köszönöm Szegedi Nórának, akinek disszertációja felhívta a figyelmemet a lehetséges analógiára

<sup>90</sup> Dieter Lohmar: *Husserl's type and Kant's schemata*, in *The new Husserl*, Indiana University Press, Indianapolis 2003, 93-124.o.

<sup>91</sup> Béatrice Longuenesse: *Kant and the capacity to judge*, Princeton University Press, Princeton 1998

az emberi megismerést egészét irányítja úgy, hogy a megismerés folyamatának minden mozzanata erre a célra irányul. Ennek alapján, az érzéki sokféleség szintézise eleve úgy történik, hogy az értelmi reflexió alkalmazni tudja a fogalmak olyan rendszerét, ahol a köztük lévő kapcsolatok megfeleljenek az ítélet logikai funkcióinak.

Longuenesse értelmezése tehát egy teleologikus Kant-értelmezés, ahol a cél a diszkurzív formák létrehozása. Ebből következően, a tapasztalat egy alulról-felfelé tartó teleologikus struktúrát mutat fel, ahol az ítélés képessége a szemléleti szintézis és az értelmi fogalmak kapcsolata alapján jön létre.

Valami kell tehát garantálja érzékelés és értelem kapcsolatát ahhoz, hogy a szemléleti sokaság szintézise az értelmi fogalmaknak megfelelően adódjon. Mint ismeretes, Kant a sematizmus révén találja meg a probléma kulcsát: mivel a megismerés két egymástól különböző forrás kapcsolatából adódik<sup>92</sup>, valaminek eredendően össze kell illesztenie a teljesen különmemű alkotóelemeket.

Lohmarhoz hasonlóan, Longuenesse az empirikus sémákat és fogalmakat a különböző tárgyak apprehenzióban való megjelenítésének összehasonlításából, és az azt követő reflexióból és absztrahálásból származtatja. Azonban, Longuenesse az műveleteket a tiszta érzéki fogalmak (matematikai fogalmak) és a kategóriák esetében is érvényesnek tartja. Szerinte az apprehenzió már eleve feltételez bizonyos fogalmiságot, amely nem más, mint a kategória, de még kifejtetlen formában. A sematizmus, mint *eredeti illeszték* arra hivatott, hogy a kategóriák objektív érvényességét igazolja azáltal, hogy a gondolkodás szubjektív feltételeiben, a kategóriákat, mint a szemléletben adódó jelenségek lehetőségfeltételeként mutassa fel. Ezen a ponton egyetért Heideggerrel, aki szerint a kategóriák olyan nem-reflektált jellegű ősfogalmak, amelyek szükségszerűen bele vannak 'kódolva' az érzéki megjelenítésekbe, és szabályozzák a megismerésben használt érzéki fogalmak megalkotását. Longuenesse genetikus dimenziót tulajdonít a folyamatnak azáltal, hogy a szintézist irányító ősfogalom, az utólagos reflexió révén nyeri el meghatározottságát és válik teljesen kifejtett fogalommá.

Az érzéki szintézist az ítézés képessége ösztönzi, mely meghatározatlan fogalmisága tekintetében. A szintézis révén alakulnak ki az empirikus sémák és fogalmak, mint lehetséges ítéletek predikátumai. Az empirikus fogalmak és ezek kapcsolatának általános formáit fogják kifejezni a sematizált kategóriák, amelyek *synthesis intellectualis*ként válnak a *synthesis speciosa*sok céljává.

---

<sup>92</sup> érzéki adottság és értelmi spontaneitás



### **III.**

#### **Élmény és kifejezés**

**(instituílt értelmek és az új értelem kibontakozása)**

## **1) A belső észlelés modelljének tarthatatlansága: Wittgenstein és a privátnyelv-érv**

Amikor Husserl az élményt meghatározta, arra a kérdésre kereste a választ 'mit is hajtunk végre akkor, amikor mint tapasztaló szubjektumok átélünk valamit? Milyen módon éljük át azt, amit ténylegesen átélünk?' Mint tudjuk, válasza feltételezte az élményaktus intencionális szerkezetét. A husserli fenomenológia fordulatot hajt végre azzal, hogy lemond a tapasztalt objektumának valóságos létezéséről és a tapasztaló szubjektum élményfolyamát részesíti előnyben: tárgya a szubjektivitás, a tudat viszonyulásmódjainak összessége és nem a dolgok összessége. A beállítódás nem jelenti azt, hogy lemondunk a dolgokról, hanem a köztük rögzített szubjektív korrelációkat vizsgáljuk. Annak ellenére, hogy az élmény tulajdonképpen szubjektív eredetű, mégis úgy fogjuk fel, hogy valami objektív dologgal áll kapcsolatban - mert minden tudat tárgytudat.

Hogyan lehet azonban az élményeket vizsgálat tárgyává tenni, hiszen pillanatszerűek, tovatűnők, egyszerűek, megismételhetetlenek és radikálisan kontingensek? Filozófiai metaforát használva, hogyan lehet leírni a hérakleitoszi folyamatot? Husserl válasza úgy hangzik, hogy az élményekből tipológiákat, és nem feltétlenül rendszert lehet alkotni. Bár az intencionalitás szerkezete egyetemesen érvényes, az élmények különböznek egymástól. Az észlelés hús-vér valójában állítja elő a dolgokat és annak ellenére, hogy van valóságalapjuk nem hordoznak végérvényes és megkérdőjelezhetetlen evidenciákat. Az emlékezés például valóságdarabokat idéz fel, de vannak olyan élmények, melyek nem rendelkeznek semmilyen valóságalappal, mint a fantázia termékei.

Az intencionalitás egyetemes szerkezete csak a fenomenológiai redukció végrehajtásával közelíthető meg. Következtében a világ nem úgy tárul fel, mint a dolgok és a tények összessége, hanem mint értelem-összefüggés. Az eidetikus variációk révén kialakult ideális összefüggések tudósítanak a dolgokról és a tényekről, tehát értelem-összefüggésekként határozzák meg a dolgok és a tények konkrét jelentését, és az attitűd, mely vezérli őket, az érdektelen szemlélőé, aki nem merül bele a dolgokba és a tényekbe, nem vezérlik szükségletek, vágyak és hajlamok.

Husserl úgy tekintett a fenomenológiára, mint univerzális egológiai tudományra: bármely tárgyról legyen szó, nem jutunk túl az egón, mert minden fenoménben mi magunk tárulunk fel. Ezt tükrözik az intencionalitás nem tárgyiasítható formái, az

időtudat hosszintencionalitása és a saját test beállítódásai, amely a tapasztalatban nem mint objektum jelenik meg. Husserl minden fenomenológiai elemzést a temporális elemzésre redukált, ahol az időstruktúra a fenomenológia legmélyebb szintjét konstituálta. Minden fenomén és minden élmény önmagunkról mond el valamit, bármilyen fenomén az élményfolyam mozzanata és önmagunkról ad képet. Ami valójában létrejön, egy szolipszista világgép, ahol a transzcendentálisan tapasztaló szubjektum önmagát vissza tükrözi az őt körülvevő transzcendens világban.<sup>1</sup>

Miért kell feltétlenül kiküszöbölni a szolipszizmust, minek köszönhető, hogy útvesztőnek bizonyul? Van egy bizonyos 'józan és természetes' ész, amely azt sugallja, hogy nem csak mi vagyunk tudatosan tapasztaló lények a világban. Másokkal közösen tapasztalom a világot, akik nem ember formájú masinák, ahogyan Descartes képzelte, hanem öntudattal rendelkező lények. A másik nem 'apprezentált' tartalom, nem a tudatom konstituálja és nem vezethető vissza tudatomra. Inkább azt lehet mondani, hogy mások nélkül tulajdonképpen én sem lehetek tudatos létezés. Ebből kifolyólag meglehet, hogy a fenomenológia elhibázott alapokból indul ki, és ezért a módszertanilag egyes szám első személyből kiinduló vizsgálódás óhatatlanul szolipszizmushoz vezet.

A szolipszizmussal szemben a leghevesebb támadásokat a XX. század filozófiájának másik nagy irányzata, az analitikai filozófia intézte. Az első sorban angolszász filozófiában meghonosodott mozgalom azt az ellenérvet hozta fel, hogy az önmagában zárt tapasztaló szubjektum (az egyes szám első személy) nem elégséges feltétele a tapasztalatnak, mivel az utóbbi kialakulása inkább a nyelv által és annak használatával válik lehetségessé. Ludwig Wittgenstein komoly érveket sorakoztatott fel egy feltételes kartézianus kiindulópont ellen<sup>2</sup>. Kései írásaihoz tartozó *Filozófiai Vizsgálódások*<sup>3</sup> tartalmazzák az úgynevezett *privátnyelv érvet*, mely az transzcendentális tudat-filozófia buktatójának is számíthat.

Wittgenstein számára a nyelv lényegesen publikus jellegű: az értelmet hordozó szavakat a közösség nyelv-gyakorlatából sajátítjuk el és szintén ezen a módon

---

<sup>1</sup> A szolipszizmus meghatározó vonása a heideggeri fenomenológiának is. Annak ellenére, hogy elhatárolódik a husserli *bekapszulázott szubjektum* redukcionista attitűdjétől. Heidegger számára, a Desein autentikus megnyilvánulásai azon egzisztenciaformák, melyeket az enyém-valóság jellemez. Az autentikus lét kitüntetett idődimenziója a jövő, és a felkínálkozó lehetőségek megragadásából eredő elszánt belevetettséget feltételezi. A heideggeri fenomenológia az autentikus és inautentikus létmegértést fürkészi, ahol az utóbbi nem más, mint a sajátyszerűség leírása.

<sup>2</sup> Lásd A.C. Grayling: *Wittgenstein, a Kései filozófiája* fejezetének 4. („Életformák”, privátnyelv és kritériumok) és 5. (Elme és megismerés) részeit. Fordította Gheorghe Ștefanov, Humanitas, Bukarest 1996, 140-163.o.

<sup>3</sup> Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*, ford. Neumer Katalin, Atlantisz, Budapest 1998



birtokoljuk a nyelvjáték szabályait.<sup>4</sup> Csak az utóbbiak révén tehetjük meg, hogy tapasztalatainkat kifejezzük és megértjük azt, amit tapasztalunk. Ebből következően, az értelem csakis mint külső, nyilvános értelem ragadható meg, aminek a tudat temporalitásához és konstitutív tevékenységéhez semmi köze. Husserlrel ellentétben, a szavak jelentése nem feltételezi a belső lelki tartalmak meglétét, amelyek átlékelik a szóhasználatot – nem a lelki tartalmak révén látjuk el jelentéssel a szavakat.

A megismerést szolgáló nyelvi kifejezések alapvetően nyilvánosak. A nyelvhasználat előfeltételezi az öntudatlan szabálykövetést, amely azonban visszavezethetetlen a tudat működésére. A nyelv szabályainak elsajátítása nem a tudatos értelemadáson, hanem begyakorlásokon alapul. A kisgyereket, - amikor valamit érez -, szülei vagy más környezetéhez tartozó személyek, először bizonyos hangokat használva, majd az egész szó használatával tanítják meg a különböző jelentésekre.<sup>5</sup> Amikor azokat birtokolja, hasonlóság alapján kezdi megpróbálni környezetét. Egyértelműen, nem egy túlegyszerűsített behaviorista sémáról van szó, hiszen a nyelvhasználat nem pusztán deduktív művelet. Arról, hogy grimaszok, jajgatások vagy más megnyilvánulások alapján azonosítom a fájdalmat, még nem lehetek biztos, hogy a másik ember valójában fájdalmat érez. Megtéveszthet az utánzás vagy mímelés, és az igazság megállapítása érdekében olyan induktív jellegű műveleteket kell végrehajtanom, melyek más jelek olvasatából meggyőzhetnek a fájdalom valóságos, vagy megtévesztő voltáról. De az utóbbi műveleteket is nyelvhasználatban sajátítom el, ami azt jelenti, hogyha nem is rendelkezünk apodiktikus bizonyossággal, mégis maga a nyelv alkotja meg, szabályok révén, azokat a kritériumokat, melyek által amikor tapasztalunk, megismerünk valamit.<sup>6</sup>

A Descartes óta meghonosodott hagyomány elfogadja, hogy a felismerés és a megismerés alapeleme saját tapasztalataink és tulajdon elmeállapotaink között létrejövő

---

<sup>4</sup> „Az érzetek privátak” mondat összevethető ezzel: „A pasziánszot egyedül játsszák.” Uo. 136. o. 248. paragrafus.

<sup>5</sup> „Mi lenne, ha az emberek nem nyilvánítanák meg fájdalmaikat (nem nyögnének, nem fintorítanak le az arcukat stb.)? Akkor a egy gyereknek nem lehetne a ‘fogfájás’ szó használatát megtanítani. - Nos, tegyük fel, hogy a gyermek zseni, és maga talál ki egy szót arra, amit érez! - Ekkor persze ezzel a szóval nem tudná megérteni magát. - Szóval ő érti a nevet, de senkinek nem tudja a jelentését megmagyarázni? - De mit is jelent, hogy ‘megnevezte fájdalmát’? - Hogy csinálta, hogy megnevezte fájdalmát?! Es, akármint is tett - mi vele a célja? - Amikor azt mondják: ‘Nevet adott annak, amit érzett’, akkor elfelejtik, hogy a nyelvben már sok mindennek készen kell állnia ahhoz, hogy a pusztá megnevezésnek értelme legyen. És ha arról beszélünk, hogy valaki a fájdalomnak nevet ad, akkor itt a ‘fájdalom’ szó grammatikája az, ami elő van készítve; jelzi azt a posztot, ahová majd az új szó kerül.” Uo. 139.o., 257. paragrafus

<sup>6</sup> „Igaz és hamis az, amit emberek *mondanak*; a *nyelvet* illetően pedig az emberek összhangban vannak. Ez nem a vélemények egyezése, hanem az életformáé.” Uo. 134.o., 241.paragrafus

közvetlen megegyezés<sup>7</sup>. Következésként, a tapasztalónak saját, privilegizált hozzáférése van tapasztalataihoz vagy érzeteihez. A privilegizált hozzáférés tételének van egy erős és egy gyengébb változata.<sup>8</sup> A gyengébb változatot az *első személy autoritásának* nevezett jelenség képviseli: míg a tapasztaló személy közvetlenül hozzáfér érzéseihez, mások csak közvetetten viszonyulhatnak az utóbbiakhoz. Az erősebb változat szerint, csak a tapasztaló van *igazából* tisztában érzéseivel, mások mindig tévedés áldozatai lehetnek. „Azt mondani, hogy tapasztalatok privátak, azt jelenti, hogy egyedül az ismerheti őket, aki a tapasztalattal rendelkezik”<sup>9</sup>

Descartes számára annak a felismerése, hogy *gondolkodom* biztosít arról is, hogy *létezem*. Ha egy születésétől fogva teljesen magányos szigetlakó esetét vesszük, az elme a gondolkodás kényszerítő hatására, tulajdon nyelvet alkot meg ahhoz, hogy emberünk tudatosítsa létét. Ebből kifolyólag, a privát nyelv, - mint az ember privát tapasztalataira vagy érzeteire vonatkozó nyelv - lehetséges, hiszen a sajátos meghatározások és azok osztenzív használata révén, kapcsolatokat lehet teremteni szavak és tapasztalatok között.

Wittgenstein olvasatában a konstrukció egészében hamis. Az olyan nyelv, amelyet valaki saját használatára hoz létre úgy, hogy senki más nem ismerheti meg az általa használt szavak jelentését, kivéve a szándékosan használt rejtjeleket vagy kódokat, nem szolgálja a megismerést. Tulajdonképpen az a személy nem tudja, hogy mit érez. Wittgenstein szerint a legprivátabb élményt is a közösség által meghatározott nyelv jelöli ki. Amit a fenomenológus állít, hogy ki-ki a maga módján érzi a fájdalmat, származékos következtetés. Igazából, az illető személy nem tudja meg mit érez, amíg nem sajátítja el a 'fájdalom' szó jelentését. Amikor valaki fájdalmában felnyög vagy érthetetlen hangokat bocsát ki nem megismeri, hanem *kifejezi* fájdalmát.

A kizárólagosan saját elmeállapotok hitelessége jellemzi a szolipszizmust. Az egyes szám első személy elmeállapotainak megismerése nem problematikus, de a más elmék teljesen hozzáférhetetlenek számunkra. Ha másoknál, állapotunkhoz hasonló állapotot észlelünk, akkor a legjobb esetben is ezt következtetés alapján tehetjük, hiszen valójában kétséges elemekből indulunk ki, melyek a mások által kibocsátott jelek.

Wittgenstein megfordítja a nehézségi rangsort. Nem az egyes szám harmadik személy elmeállapotai problematikusak, hanem a Descartes által posztulált

---

<sup>7</sup> *acquaintance*

<sup>8</sup> Vö. Farkas Katalin - Kelemen János: Nyelvfilozófia, Áron kiadó, Budapest 2002, 226. o.,

<sup>9</sup> Uo. 227. o.

sajátságosság. Az előbbi az elmeállapotok nyilvános kritériuma szerint használható, míg a transzcendentális tudatfilozófia azt az alapvető hibát követi el, hogy úgy tekint az elmeállapotokra mint a tulajdon, szigorúan privát belső folyamatok leírására.<sup>10</sup> A pusztán saját tudatból kiinduló és a saját tudatba bezáruló filozófiák hatalmasat tévednek, amikor olyan szavak jelentését magyarázzák, mint 'fájdalom', vagy 'türelmetlenség'. Alapjában véve, minden szó jelentése használatától függ, és használati módját a nyilvános és konvencionális szabályok rögzítik a különböző életformák vonatkozásában. Ebből fakadóan, a nyelvjáték nem tesz radikális különbséget az első és a harmadik személy állapotaira vonatkozó jelentések között, mivel az utóbbiak nem változnak és ugyanazon nyilvános kritériumok által alkalmazzuk.<sup>11</sup>

## **2) Merleau-Ponty és az aszubjektív fenomenológia**

Tehát a fenomenológia a privátnyelv-érv támadásai következtében elvi nehézségekkel szembesül. Ha a tapasztalatot gondolati aktusokban tudom megragadni és a gondolkodás csak a nyelvhasználatban válik megismeréssé, hogyan lehet megvédeni a sajátosság kitértetett pozícióját, ha a nyelv eleve nyilvános és konvencionális képződmény? Ha igaz, hogy én tapasztalom a világot, saját képességeim és saját horizontomon belül, hogyan lehetséges úgy megismerni vagy tudatosítani valamit a folyamatból, hogy a nyelvre hagyatkozom. Nem a szavak általános és közösen birtokolt jelentéseinek köszönhető, hogy megértem azt amit érzek vagy látok, hogy ítéltetek a dolgokról és azok viszonyairól? Másképpen fogalmazva, a saját énem is a nyelvhasználat szintén származékos, a posteriori eleme, amikor saját magamat rögzítem a nyelvhasználat elsajátításának folyamatában<sup>12</sup> úgy, hogy közvetlenül mások esetében is érvényesítem a tulajdonságot<sup>13</sup>. Ha képes is lennék csupán önmagamra vonatkozó saját nyelvet megalkotni azért, hogy kizárólagosan tulajdon élményeimet fejezzem ki, és ne tőlem idegen módon rögzített szabály határozza meg azt, amit érzek, milyen mértékben lehet a privát kifejezéseket megismerésnek nevezni?

Merleau-Ponty tisztában van a cogito érv nehézségeivel. A fenomenológus nem ismerheti meg a világot ha 'hátat fordít' neki és a gondolkodásában elkülönített

---

<sup>10</sup> Grayling, i.m., 152.o

<sup>11</sup> Uo. 154.o.

<sup>12</sup> a kisgyerek előbb a 3.személy formájával jelöli magát, az <én> szót pedig utólagosan kezdi használni

<sup>13</sup> nekik is megvan a saját énjük

elemeket és tipológiákat kivetíti a környező dolgokra. Az ilyen filozófia dogmatikus és szkeptikus, mert pusztán a maga világára kell szorítkozzon és ez a világ ott végződik, ahol kezdődik: saját tudatában. Mégis az a 'természetes és józan ész' amely jogosnak tartja a szolipszizmust útvesztőnek, éppolyan jogtalanannak találja a sajátságosság lényegi szerepének kiiktatását a tapasztalat folyamatában. Utóvégre a tapasztalataim első sorban az anyémek, és van egy irreduktilbilisan sajátságos jellegük.

*Az észlelés fenomenológiája*<sup>14</sup> még próbálkozik megragadni a fenomenológiai sajátságosságot a cogito szférában. A *cogito tacite*, mint az 'üvegablakra tapadó olajbuborék', megelőzi és némán kíséri a gondolati aktusokban megnyilvánuló beszélő cogitót. Tulajdonképpen semelyik sem vezethető vissza a másikra, mert sem a nyelv nem a tudat terméke, és fordítva, a tudat sem a nyelv terméke. Mégis úgy tűnik, Merleau-Ponty valamilyen elsőbbséget tulajdonít a tudatnak, mert azt írja, hogy „a nyelv feltételezi a nyelv tudatát, a tudat csöndjét, mely beborítja a beszélő világot, és ahol mindennek előtt, a szavak kialakulnak és értelmet hordoznak.”<sup>15</sup>

A csöndes cogito önmagam számára pusztán jelenlétem, saját egyediségem ragozhatatlan és elidegeníthetetlen mozzanata. Nem konstituál világot, szavakat és azok jelentéseit, és kizárólagosan határhelyzetekben ismer magára - a halál szorongásában vagy a másik rám irányuló tekintetében.

*A látható és a láthatatlan*<sup>16</sup> eltávolodik bármilyen tudatból származó kiindulóponttól és, a pre-reflexív vagy a pre-egológiai szférát célozza meg. Kritikája kiemelt fontosságot tulajdonít a szubjektum-objektum szembeállítás meghaladásának. A szembeállítás állandó eleme volt a kartézianus-kanti és a husserli fenomenológia tárgy-ontológiájának. A tárgy-ontológia két alappilléren nyugszik: a tapasztalás szubjektum-predikatúma szerkezetén és a tapasztaló szubjektumnak a tapasztalat tárgyával való merev szembeállításon.<sup>17</sup> Innen próbálták tematikusan levezetni a predikatív tapasztalat zárt rendjét azzal, hogy a sémák a tudat által használt fogalmaknak megfelelően alakítják a jelenségeket.

Hogy elkerülje a tárgy-ontológiák veszélyét Merleau-Ponty kiindulópontnak nem a tapasztaló tudatát, hanem annak a testét választja. De nem az ego cogito visszajára fordított saját testet, hanem a testszerűségben adódó eredetet „ahol nem tudom eleve, hogy mit kell látnom, hallanom, tapintanom, hanem hagyom, hogy a

---

<sup>14</sup> M. Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945

<sup>15</sup> Uo. 462.o.

<sup>16</sup> M. Merleau-Ponty: *La visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964

tekintetemet magába szippantó szín, a figyelmemet lekötő hang vagy ritmus (...) magától kibontakozzon és alakuljon”<sup>18</sup>. Ebben az állapotban az érzéki minőségek még nincsenek tárgy-adatokként elválasztva tőlem az észlelőtől, objektív zárt rendszerbe bedobozolva, ahol a fogalomalkotás már ‘megmunkálta’ az érzékelést. Azért kell visszatérnünk, mert itt találjuk meg a tapasztalat tulajdonképpeni forrását, „azt az eleven forrást, amelyből a mindenkori perceptuális, nyelvi, gondolati értelem táplálkozik. A forrást, amely a fogalomképződést és a nyelvi kifejezést mindenkor életbe tartja és működteti.”<sup>19</sup> Hogy otthon érezzük magunkat a világban, a legmélyebb eredethez kell viszonyulnunk, ahol nem vagyunk sem magányos bolyongók, sem alapvetően mások, azaz önmagunk számára idegenek.

Husserl megkülönböztette a test fenomenológiai értelmének két változatát. A *Körper*, ahol a test dolog a többi dolog közt és a kinesztetikus mozgások együttese jellemzi, és a *Leib*, az élményszerű fenomenológiai test, az inkarnáció és a szellemi tevékenységek mély és elválaszthatatlan összefonódásának képződménye. Merleau-Ponty az utóbbi értelmezést választja, mert a tapasztaló, mint *Leib* közelít a dolgokhoz, hiszen van valami közös a tapasztaló teste és a dolgok között. A *világ húsa*<sup>20</sup> az, ami közös, a meghatározhatatlan és végtelen lehetőségeket hordozó horizont, mely, mint kommunikációs közeg egyaránt konstituálja a dolgok láthatóságát és a látható testét.<sup>21</sup> Ha jobb kezemmel tapintok egy bizonyos tárgyat és a bal kezemmel a tárgyat tapintó jobb kezemet érintem, akkor az utóbbi egyszerre tapintó és tapintott. Ambiguitása révén tapasztaló testem összefonódik a tapasztalt dologgal és a tapasztalat sokrétű és sokarcú szövödményét hozza létre. A jelenség speciális neve a *khiazmus*.<sup>22</sup>

A khiazmus nem meghatározott jelentéssel bíró fogalom. Azt a jelenséget írja le, ahol eredetileg nem lehet megkülönböztetni a tapasztaló szubjektumot a tapasztalt világtól. A látó és a látható szüntelen metamorfózisa, ahol a test egyszerre van, mint látó, a látható közepén és, a többi dolgokkal hasonlóan, peremén.

A látható húsát a láthatatlan képződmények borítják. Meg vagyunk győződve, hogy a tapasztalt dolgok háttérében a tér és az idő húzódik meg, hogy a szavak és a nyelv birtokolják a dolgok lényegét. Az ilyen fajta meggyőződés azonban nem más,

---

<sup>17</sup> Szabó Zsigmond i.m., 35.o.

<sup>18</sup> Uo. 36.o.

<sup>19</sup> Uo. 29.o.

<sup>20</sup> *chair du monde*

<sup>21</sup> Vö. Merleau-Ponty: *La visible...*, 179.o.

<sup>22</sup> ha képletesen ábrázoljuk a két mozzanatot, akkor a görög ábécé  $\chi$  betűje jelenik meg, ahonnan az elnevezés származik.

mint az absztrakt reflexió illúziója. Merleau-Ponty szerint a tér és az idő *közös velő*, testem és a dolgok közös húsából fakadnak, és az utóbbiak megkülönböztetéséből alakulnak ki mint az egyidejűség és az egymásutániség domborzata.<sup>23</sup> A lényegek vagy a *quale*-k mindig a látható pillanatszerű kristályódásai. A piros egy vászondarabon vagy a rózsza szirmain mutatkozik. Általánosítása mint idea csillagzatot alakít úgy, hogy más piros árnyalatokhoz kapcsolódik.

Az ideák a látható hűposztázisai, a *hús infrastruktúráját* alkotják. A reflexió hatására, a hús szublimációs folyamatából erednek, és a gondolkodáson alapuló szellemi világot hozzák létre. Azt az illúziót keltik, hogy a hús hiányában prezentálják a mindenki számára közös jelentések birodalmát. Mint *intuitis mentis* az ideák átváltoztatják a húst, és a testtapasztalatot nyelvtapasztalatra konvertálják, ahol a tapasztalatot a kulturális képződmények<sup>24</sup> regisztereit szabályozzák.

Az élő és igazi világ azonban a látható és a láthatatlan kihalzusa, a sajátosság és a nyilvánosság összefonódása a tapasztalat szövődményében. A filozófia feladata megvédeni az eredeti horizonttal adódó szabadságot, jogaiban visszaállítani a *vad értelmet*<sup>25</sup>, mely bármilyen konvencionális rögzítést megelőz. Ezért a fenomenológiának reflektálni kell a nyelvre és a *langue/parole*<sup>26</sup> különbséget kell elmélyítenie.

A fenomenológia nem válik partikuláris tudománnyá, ha a beszéd megnyilatkozását és nem a nyelv rendszerét tanulmányozza. A beszéd működés közben válik a vizsgálódás tárgyává. Csak a beszéd szituációjában közelíthetünk hozzá és azt vizsgáljuk, hogyan formálódnak benne a gondolatok. A beszéd minden fenomén általános alakja, és a tapasztalattal kell összefüggésbe hozni - gondolati aktus, mely a tapasztalati beteljesülésre vár. Kifejezés, de nem a belső lelkiállapotok manifesztációja, hanem a megszerzett tapasztalatok kinyilatkoztatása.

Husserl szerint a nyelv nem produktív tényező: tükrözi azt ami a gondolkodás és a tapasztalat síkján megszületett, egyszerűen leképez, és úgy munkálja meg a tapasztalatot, hogy megadja általánosságát és fogalmiságát. Merleau-Ponty úgy értelmezi a nyelvet, mint valami, aminek megvan a maga önállósága, kreativitása és

---

<sup>23</sup> Merleau-Ponty: *La visible...*, 153.o

<sup>24</sup> a piros lehet az 1917-es forradalom, az örök női, az ügyész stb., szimbóluma

<sup>25</sup> *pensée sauvage*: Merleau-Ponty és Lévy-Strauss közösen használták a kifejezést, mint a még nem rögzített értelem megnyilvánulása

<sup>26</sup> A nyelv rendszer, a beszéd a kifejezés egyedi megnyilvánulása. A distinkciót Saussure fogalmazta meg.

produktivitása<sup>27</sup>. Konvencionálisan általános formákban jelenik meg, melyek nincsenek rá szabva az egyéni tapasztalatokra; ezért, mindig marad valami megragadhatatlan. A nyelv kísérletet tehet arra, hogy az egyedi tapasztalatokat megragadja, azonban túl kell mennie általános szabályain. Az önálló kreatív folyamat differenciális összefüggés kifejezés és tapasztalat között, ahol a kifejezés nélkülözhetetlen ahhoz, hogy a tapasztalat lehetséges legyen. A tapasztalat maga kényszerít minket, hogy kifejezést keressünk, az áramló sokértelműség követeli, hogy rögzítsünk valamit, mert másképp a tapasztalat megragadhatatlanná válna és a *káosz* áldozata lenne.

A kései Merleau-Ponty számára nem létezik fenomenológia a tapasztalat kifejezése nélkül és minden fenomenológia lényegében fogva, *nyelv-fenomenológia*: nem létezik olyan fenomén, melynek ne lenne nyelvi tartozéka.

---

<sup>27</sup> *expression créatrice*

#### **IV.**

### **Értelemadás és értelemrögzítés**

### **Marc Richir fenomenológiájában**



## 1) Az eddigi elemzések általános értékelése

A disszertáció alapproblémája visszavezethető arra a kérdésre, hogy *sikerül-e az élményt egyszersmind tapasztalatként is értelmezni*. Eddig három választ kaptunk, és mindhárom megközelítés abból a feltevésből indult ki, hogy csak a rögzítés révén áll módunkban a tapasztalatot megragadni, és az élményfolyamból valamit megérteni. Kant, Husserl és Wittgenstein egyaránt abból indultak ki, hogy a megismerés már eleve rögzített (általános-publikusan használt) értelmekkel bír és az utóbbiak révén alakulnak az élményeink tapasztalattá az elsajátítás és újrafelismerés játékában.

Azáltal, hogy a rögzített szabályosságból indultak ki, nem tulajdonítottak kellő fontosságot a tapasztalatban adódó véletlenszerűségnek és anomáliáknak. Ezek Wittgenstein számára nem is tapasztalatok, kivéve azt az esetet amikor nyelvjátékok révén megragadhatók. Kant és Husserl elismerték, hogy léteznek ilyenek, de a tudományosan objektív és az azt szolgáló kategoriális felismerés szemszögéből értékelték őket. Ebből kifolyólag, a fantazmákat és az illúziószerű képződményeket vagy teljesen kiküszöbölték, mint Kant tette, vagy az ‘objektív’ észleletek konstitúciós tipológiai révén mutatták be, ahogyan Husserl járt el.

Mindkét koncepció a rögzített értelmeket közvetlenül szemléleti-intuitív tartalmaknak feleltette meg. Az érzéki<sup>1</sup> tartalmak és az objektív fogalmak kölcsönösen instituálják egymást egy szükségszerűen és a végsőig stabil vonulatban. Ezt az elképzelést nevezi Richir *szimbolikus tautológiáknak*.<sup>2</sup> Az utóbbiak arra hivatottak, hogy tökéletesen meghatározott világképet domborítsanak ki. Azonban közvetlenül felvetődik a fikció gyanúja: milyen mértékben vezet a tapasztalat útja szükségszerűen a kategoriális felismeréshez, és milyen mértékben vagyunk egy (többnyire akaratlan) mesterkelt eljárás ‘áldozatai’, mely a szemléleti adottságot az instituált fogalmi keretnek megfelelően torzítja. Mind Kant, mind Husserl esetében az idő pont-szerű szukcesszióként való rögzítése alátámasztja a szimulákrum gyanúját.

Mint ismeretes, mindkét koncepciót az idő közvetítő szerepe jellemzi: Kantnál az idő összeköti az érzéki sokaságot az appercepció eredendő egységében adódó kategoriális kerettel, Husserlnél pedig bármilyen konstitúció primér értelemben immanens időbeli konstitúció. Mindkét filozófus az időt, végtelen, de mégis meghatározható lineáris sorként fogja fel, melyben a szüntelenül egymásra következő

---

<sup>1</sup> Husserl esetében hyletikus

<sup>2</sup> Vö. Marc Richir: *La crise du sens et la phénoménologie*, Millon, Grenoble 1990, 66.o.

pillanatok tartalmaik révén objektívnak. Ezért írja Kant, hogy az időbeli mennyiség sémája a szám, és pillanatok szukcessziójának sorát a végtelen számsornak felelteti meg. Husserl jelentősen módosítja a kanti felfogást azzal, hogy a hosszintencionalitás monoton sorához a harántintencionalitás átlósan megőrzött tartalmait kapcsolja hozzá és ezzel többletet rendel a most-pillanathoz, nem csupán azt, ami közvetlenül a szemléleti megjelenítésben adódik. Továbbá, mégis az axiómaként működő ‘szüntelen egymásra következő pillanatok szukcessziójának sora’ (egyed)uralkodó idő-modelljét osztja, és az intencionális tartalmakat a fáziskontinuum valamelyik most-pillanatának felelteti meg.

A monoton-lineáris időmodell értelmében stabil és pontoszerű meghatározások rögzíthetők, amelyek utólagosan szervezett aggregátumokat alkotnak egy eleve adott strukturális összefüggésben. Az elképzelés konstrukciós látszatnak tűnik, mivel nagyon is megkérdőjelezhető, hogy mennyire hozzák létre a pontoszerű akkumulációk és azok kombinációja az olyan világ-horizontot, amelyben a kezdetektől fogva élünk és tapasztalunk.

Ennek a gyanúnak ad hangot már említett munkájában Szabó Zsigmond, amikor a Husserl idődiagramot elemzi: „...nincs olyan elemi hosszegység, amelynek segítségével kifejezhetnénk az előbbi viszonyát az utóbbiakhoz. Az átló mentén, a jelenfázisok ‘múltba süllyedése során’ olyan *többlet keletkezik*, amely nem jeleníthető meg egyetlen, elemi egységekből, pontokból vagy szakaszokból összerakott vonalon. A keletkező sokaság egyszerűen *nem fér rá* egyetlen, valós idejű keletkezés folyamatától függetlenül is megragadható elemi egységekből szintetizált vonalra.”<sup>3</sup>

Furcsa módon éppen maga Husserl jelzi az ellentmondást, amikor a *retroaktív ébresztés* jelenségéről beszél.<sup>4</sup> Összeülök barátaimmal a hétvégi kártyapartira és a játszma folyamán elkezdek unatkozni. Hamarosan rájövök, hogy nem csak most, hanem már régóta unatnak a hétvégi játszmák. Olyan emlékeket idézek fel, melyek révén világossá válik, hogy már régóta unatnak a beszédtemák, az olykor keletkező feszült hangulat, hogy elviselhetetlenek voltak számomra azok a jelenetek, amikor a játszma majdnem egy egész óráig megszakadt, mert valakinek meg kellett osztania telefonon egyik ismerősével szülői aggodalmait. Azonban nem csak az a gondolat ért meg bennem, hogy unat az összejövétel hangulata, hanem az is, hogy igazából egészen mást várok el a hétvégi szabadidőmtől, szeretném, ha nem nehezedne vállaimra ‘a pokol mindig a másik’ nyomása. Ha visszatekintek az elmúlt hónapok hétvégeinek sorára,

---

<sup>3</sup> Szabó i.m. 57.o.

<sup>4</sup> Husserl a retroaktív ébresztésről a genetikus szintézis vonatkozásában beszél. Vö. P.SZ., 223.o.

nem tudom kijelölni azt a pillanatot, amikor valami ‘megszakadt’, és lappangva kezdett ráébredni arra, hogy teljesen másak az elvárásaim.

Retroaktív ébresztésnek Husserl azt a folyamatot nevezi, amikor valamit ‘menetközben’ tudatosítunk úgy, hogy a jelenséget már régebb észleleltük, de még nem tudatosítottuk. Tehát már volt ott valamilyen bizonytalan, alig észrevehető ‘inger’, amely az élményfolyam bizonyos fázisában felismerhető alakot öltött, és amely tudattalanul kísért egy bizonyos szakaszon. Ebből következően az észlelést nem a jövőben (protenciószerű) előrehaladás, hanem az *időben visszafelé* tartó kiterjedés jellemzi.

A retroaktív ébresztés időbeli szerkezete egy olyan múltba való visszaugrást feltételez, amely igazából sohasem volt jelen, és nem jellemezhető az intencionalitás retenciós lecsengésével. Igazából egy újrakonstituált múlt, ahol a jelenbeli értelem megváltoztatja a múltbeli értelem viszonyát és kapcsolatát. Kiváló alkalom adódna arra, hogy betekintést nyerjünk a tudattalan tartalmak jelenlétébe, vagyis fenomenológiai tapasztalatot szerezzünk a tudat mozgásának nem tudatos összetevőiről. A kártyaparti példa arra is felhívja a figyelmet, hogy a retroaktivitás nemcsak a múltat konstituálja újra, nemcsak valamilyen aktuális belátás következtében rendezi át az ismereteket, hanem új értemet is tulajdonít a dolgoknak. Tudatosul bennem, hogy igazából a hétvégeken kikapcsolódni akarok és frusztrálnak az olyan szituációk, melyek keresztezik belső elvárásaimat. Lehet nem is társaim hibásak ezért, hanem bennem ülepedett le az idő folyamán egy olyan igény, amelyre nem tudnak ráhangolódni.

Az újonnan képződő értelemadásnak nincs asszignált jelene, és feltehetően sokáig ‘látenszen’ motoszkált bennem mint hiányérzet addig, amíg valahogyan nem tudatosult. Ezért „az idő múlása olyan formák, értelemalakzatok megjelenéséhez vezet, amelyek sehol sem helyezhetők el az egydimenziós idővonalon: ha megpróbáljuk őket utólag egy adott időponthoz vagy periódushoz kötni, kiderül, hogy olyan múltként jeleníthetők csak meg, amely soha nem volt jelen. Mintha ‘időközben’ szűrődnének, ülepednének le, abból az aktuálisan vélt sorozatból, amely a ténylegesen átélt jelenek egymásutánja, és amely valójában ugyanolyan megfoghatatlan, mint a közben leülepedő időanyag.”<sup>5</sup>

Ebből következik az, hogy az időbeli értelemképződések másféle temporalizációs ritmust mutatnak fel, mint az a ritmus, melyet a szintézis-modell

---

<sup>5</sup> Szabó i.m. , 57.o.

feltételez. Több, mint bizonyos, hogy a gondolattól Husserl megriadt. A tapasztalat genetikus megközelítése olyan dinamizmust tett láthatóvá, amelyet nem lehet leírni mint az értelmi forma és az intuitív tartalom tökéletes fedése. A értelemtöbblet mozgásából arra lehet következtetni, hogy a teljes fedés eszméje olyan jellegű illúzió, mely eltekint a tudat 'igazi' mozgásának időbeliségétől.

Husserl mindenáron meg akarja menteni az abszolút - és a végsőkben objektív - módon konstituáló intencionális időtudatot, amelynek szerkezetét az *Időelőadások*ban tárta fel. Minél mélyebb rétegeket próbál feltárni az időtudat énjében, hogy minden lehetséges értelemadás forrására rátaláljon. Az értelemadást horizontra vonatkoztatja, amely eleve interszubjektív módon konstituálódik. Az interszubjektivitás közösségi korrelátumát visszavezeti azonban az én konstitutív tevékenységeire. Az abszolút egó eredendően interszubjektív módon konstituál, ami azt jelenti, hogy a saját tapasztalatomban keletkező perspektívákból nyílik meg, a velem közösen tapasztaló másik tudat lehetősége. Mindig van a tapasztaló aktuális észlelésében egy volt vagy még nem aktuális perspektíva, amely mindig *más*. Valójában apprezentált tartalom, mely minden én-te pozíció nélkülözhetetlen előfeltétele és a más, velem együtt és közösen tapasztaló, tudatok ebben az analógiában működik. Erre vezet rá az új-értelemképződés paradoxonának megoldása. Az élményfolyamban retroaktív módon kibontakozó új értelem ugyanazon konstituáló tudat intencionális idegenszerűsége, amely párhuzamosan és hallgatólagosan kíséri az aktuális intencionalitást. Amint a *Krisis* könyvben megfogalmazott objektíve-kategoriálisan kifejlődő életvilág mutatja, Husserl a tapasztalás és a tudatműködés folyamatát egy teleológiai sémába szorítja bele, ahol minden értelem legmélyebb időtudatból ered, és könyörtelen következetességgel a tart a kifejtett tartalmak eidetikus rendezettsége, vagyis az általános, ideális jelentések hierarchiája felé.

A kategoriális felismerés, nyíltan beismerve vagy hallgatólagosan, mindig az *örökkévalóság perspektívájából* beszél: semmi sem marad ismeretlen, mert egy eleve meghatározott szabály minden részletet ellenőrzése alatt tart és egy meghatározott 'képbe' beleilleszt. A szintézis-moddal a pillanatszerűen egymásra következő léptéket egy eleve adottnak gondolt fogalmi rendszernek felelteti meg, és a tapasztalatra érvényes zárt predikátumok keretét hozza adekvát kapcsolatban az érzéki-szemléleti tartalmakkal: Kant esetében a kategóriák, Husserl esetében pedig a típusok és a noémák szabályai határozzák meg az időbeli szukcesszió kialakulásának rendjét.

Merleau-Ponty volt az, aki lényegében megcáfolta a szintézis-modellt és az azt megalapozó monoton időlinearitás elméletét. Szerinte nem tartható a szimbolikus tautológiák azon elmélete, hogy az időnek egyetlen magában való ritmusa van, amely a kiterjedés nélküli egymásra következő pillanatok sorát alkotja meg úgy, ahogyan Husserl a hosszintencionalitást képzelte el. Téves az a gondolat, hogy a jelen-fázis pontszerű mozzanat, mely közvetít fogalom és érzékiség között. A jelen-fázisnak mindig van *kiterjedése*, mivel perspektívák nyílnak belőle, mint láthatatlan virtualitások. A jelen-fázisnak van egy központi értelem-magja, de az utóbbit mindig elmosódott határok veszik körül, ahonnan új értelem-adások válnak lehetségessé; tehát utalás-összefüggéseket tesz lehetővé. Ebből fakadóan, a jelen-fázist mint idő-kitágulást kell felfognunk, azaz olyan jelennek, amely teljes egészében soha nincs jelen, mert van egy irreduktibilisan virtuális lehetőségeket tartalmazó része.

Az időtapasztalat érzékelés és értelemadás összefonódásában keletkezik. Egysége azonban nem apperceptív egység, ahogyan Kant és Husserl (tudat) transzcendentalizmusa feltételezte, hanem értelemképződés egysége. Az utóbbi sohasem egysíkú, mivel mindig értelem-adás többlet keletkezik a jelen-fázisban. Az érzékiség folyamatosan keresi a kifejezést, de ugyanakkor, valami tiltakozik benne a fogalmak zárt visszavetítése ellen; ezért az új-tapasztalatok kialakulásában mindig létezik egy törekvés a tudat által instituált fogalmi rendszer szétfeszítésére. Következésképpen, nem létezik egyetlen változatlan ritmusú és monoton sebességgel lezajló abszolút (immanens) idő, az időtapasztalat sokkal inkább, mint változó és egymást keresztező ritmusok sokaságaként alakul, ahol beszélhetünk bizonyos értelemben vett kitágulásokról vagy összehúzódásokról.

A kitágulások/összehúzódások jelensége világít rá, mennyire tarthatatlan a husserli idő-elmélet. Husserl a retencionális modifikációt mindig a fokozatos elhalványulással hozta kapcsolatba: minél távolabban helyezkedik el valami a retencionális láncolaton, annál elmosódottabb, míg a teljes felejtésbe nem kerül. A folyamat nem igaz az időtapasztalatot vizsgálva. Vannak olyan 'távoli' emlékek, amelyek sokkal frissebbek mint a pár pillanattal előbb lezajlott észlelés: sokszor jobban emlékezem az első autóvezetői élményeimre, mint a percekkel ezelőtt befejezett útra. Sőt, nagyon gyakran az is megtörténik, hogy bizonyos emlékek a feledésből kristályosodnak ki újra, és maradnak meg világosan emlékezetünkben.

## 2) Marc Richir és 'az eredet' fenomenológiája

Marc Richir többnyire a kései Merleau-Ponty fenomenológiájából származtatja gondolatait. A filozófiatörténeti 'örökség' azonban távolról sem ennyire egysíkú, mivel Richir írásaiban számos olyan vonást találunk, melyek egyértelműen Kant, Husserl, Heidegger vagy Deleuze filozófiájában gyökereznek. Sőt, a horizont továbbá tágul, ha Richir kezdeti filozófiai írásaira tekintünk. A *Túl a kopernikuszi fordulaton*<sup>6</sup> kimutatja, hogy a fenomenológia szorosan összekapcsolódik a német idealizmussal, és az utóbbi tulajdonképpen a fenomenológia forrása. A *semmi és megnyilvánulásai*<sup>7</sup>, Fichte gondolatvilágának fenomenológiai rekonstrukciójával próbálkozik.

Disszertációmnak nem áll szándékában az egész richiri fenomenológiát bemutatni. Az értekezés gondolatmenetéből kibontakozó témát fogom megvizsgálni, és emiatt, Merleau-Ponty által megfogalmazott vad értelem jelenségének richiri értelmezésre összpontosítok. Következésképpen, Richir első alkotói korszakára lesztek tekintettel, és annak mérvadó műveire támaszkodom: az 1983-ban megjelent *Fenomenológiai Vizsgálódások*<sup>8</sup>, az 1987-es *Fenomének, idő és létezők*<sup>9</sup>, amelyet hamarosan követ a *Fenomenológia és Szimbolikus Intitúciók*<sup>10</sup> és az 1992-ben kiadott *Fenomenológiai Méditációk*.<sup>11</sup> Továbbá, hivatkozni fogok egy Richirtől származó test-fenomenológiai jellegű tanulmányra<sup>12</sup> és Tengelyi László két kiváló tanulmányát: *Az értelemalakulás Richir filozófiájában*<sup>13</sup> és *Marc Richir*.<sup>14</sup>

Richir, Merleau-Ponty kései filozófiájának ihletésére, élmény és értelemadás viszonyának újragondolásból indul ki. Elveti azt az áthagyományozódott megközelítést, amely a tapasztalatot egy eleve meghatározott struktúrából származtatja. A hagyományos beállítódás azt ígérte, hogy módunkban áll 'adekvátan' megragadni élményeinket, míg valójában torzította azokat: a rögzítő törekvés egyfelől eleve kiszabott formá(k)ba önti a tapasztalatot, másfelől pedig elfedi az értelemképződés

<sup>6</sup> Marc Richir: *Au-déla du renversement copernicien. La question de la phénoménologie et de son fondement*, M. Nijhoff Hague, 1976

<sup>7</sup> Marc Richir: *Le Rien et son apparence. Fondements pour la phénoménologie*, Ousia Bruxelles, 1979

<sup>8</sup> Marc Richir: *Recherches phénoménologiques*, Ousia, Bruxelles 1981 (1-2), 1983 (3-5); rövidítve *RF*

<sup>9</sup> Marc Richir: *Phénomènes, êtres et temps: ontologie et phénoménologie*, Millon, Grenoble 1987; rövidítve *FTE*

<sup>10</sup> Marc Richir: *Phénoménologie et institution symbolique*, Millon, Grenoble 1988; rövidítve *FIS*

<sup>11</sup> Marc Richir: *Méditations phénoménologiques*, Millon, Grenoble 1992, rövidítve; *MF*

<sup>12</sup> Marc Richir: *Le corps*, Hatier, Paris, 1993

<sup>13</sup> Tengelyi László: *Sense se faisant chez Marc Richir*. A tanulmány nem került publikálásra, de a szerző rendelkezésemre bocsátotta

<sup>14</sup> Tengelyi, László: *Marc Richir*, in. *Introduction à la phénoménologie contemporaine*, Ellipses, Paris 2006, 97-110.o.

elevenségét. Az instituált értelemek tulajdonképpen leszegényítik a tapasztalatot, mert annak a követelménynek tesznek eleget, hogy az egyértelműség és egyetemesség jellegét mutassák fel a tapasztalatban amelyből kifolyólag, mindig törekшенek redukálni azt az értelem-többletet, mely személyes tapasztalataink hordozója. Az új fenomenológia értelmezésében a tapasztalatnak van egy lényegesen rögzítetlen jellege, amely az élmények spontán kialakulása és a nyelvi jelentések feszültségéből ered.

Következésképpen, a fenomenológia feladatává válik, hogy kiszabadítsa az értelemadást a látszatok és megmerevedett struktúrák befolyása alól. A fenomenológiának van egy anarchikus és szubverzív jellege, mert megkérdőjelez minden szimbolikus instituálást. Másfelől a még nem stabil, kialakulóban levő értelemképződést elemzi, aminek következtében a nyelvre fókuszál, mely az értelemadás kitüntetett 'közege': azt kell kimutatnia, hogyan bontakozik ki új-értelem a nyelvfennmenben, és milyen illúziók táplálják a értelemrögzítést.

A kifejezés problémájából kiindulva, Richir írásait egyértelműen áthatja az a törekvés, hogy a tapasztalatot dinamizmusában, vagyis mint eleven, alakuló, változó, azaz időben zajló és időben kibontakozó képződményt ragadja meg. Ezért folyamodik első sorban ahhoz, amit Merleau-Ponty *horizont-* vagy *transzcendenciaként* ír le. Az utóbbit így lehet leírni: „a transzcendencia (...) nem az immanencia ellentéte, nem a tapasztalás immanens síkján túl lévő idealításra utal, de még csak nem is az ontológiai differenciára. Azt fejezi ki, hogy a primordiális nyitottság keletkezés, születőben levés. Nincs benne semmiféle rögzített önazonosság: változást nem ismerő és mindenfajta változás előfeltételül szolgáló alanyiség vagy teljesen determinált tárgyiség. A transzcendencia az alakulás, keletkezés szinonimája: mindig több lesz, abból, ami először teljesen meghatározott pozitívításként tűnik fel, ám ilyenként valójában nem is létezik. A keletkezés a részleges átfedésen és behatárolt adekváción keresztülhatoló eredeti *inadekváció*. Ennek megfelelően (...) a primordiális nyitottság az önmagának feltáruló eredeti 'önmagátlanság': a keletkezés, a születőben levés önfeltáruása.”<sup>15</sup>

Richir koncepciójára nemcsak a kései Merleau-Ponty van nagy hatással, hanem Gilles Deleuze is. A *Logiques du sens*<sup>16</sup> című könyvben, olyan fejezet<sup>17</sup> található, amely visszavezethető a tapasztalat leírásának hagyományos megközelítésének problémájára. A megemlített fejezet a filozófia történetének két rossz végétét határozza

---

<sup>15</sup> Szabó i.m., 25.o.

<sup>16</sup> Gilles Deleuze: *Logiques du sens*, Minuit, Paris 1969

<sup>17</sup> 15.fejezet, *Des singularités*, Uo. 123-131.o.

meg. Az első, a metafizika és annak jellegzetese attitűdje, amelyet Kant fogalmaz meg a transzcendentális ideál elvének kapcsán: a dolgok teljes körű meghatározhatóságának (*omnia moda determinatio*) elve. A másik véglet az előzetes racionális meghatározhatóság hiányára épít és számára a valóság nem más, mint a vakon létezés, örvénylő és feneketlen szakadék úgy, ahogyan Schelling és Nietzsche gondolkodásában megjelenik. A kérdés, mely felvetődik, hogyan kerülhető meg a teljes káosz véglete, ha a felfüggesztjük a metafizikai előfeltevést?

Az igazi alternatíva nem választhat a két véglet között. A harmadik lehetőség nem a valóság racionális konstrukciójából és nem a szakadékszerű irracionalitásból ered. Hogyan férhetünk azonban oda olyasvalamihez, mely a lehetőség, a létezés, a káosz és a teljes racionalitás közt jön létre. A vállalkozás lehetetlennek tűnik, és megvan a veszélye annak, hogy a gondolkodást az örületbe kergeti. Richir mégis úgy ítéli meg, hogy a gondolkodást ki kell tegyük ennek a próbának is, ha az értelemadás eredeti stádiumait akarjuk kifürkészni. Ezért írja némileg biztatóan, hogy „mais la philosophie, au meilleur sens, ne fut-elle jamais rien d'autre que cet effort insensé de traiter de l'impossible?”<sup>18</sup>

Deleuze a kiutat a pre-individuális és személytelen *transzcendentális mezőben* látja<sup>19</sup>. Az utóbbi a tudathoz tartozik, de nem egy szintetizáló tudat produktuma, ahol az Én önazonossága, vagy az enyém-szerűség érvényesül.<sup>20</sup> A tulajdonképpeni értelemben vett tudat, olyan transzcendentális tapasztalati mezőt hoz létre, amelyet inkonzisztens felületen kószáló szingularitások alkotnak. Az utóbbiak 'nomád disztribúció'<sup>21</sup> révén keletkeznek, és radikálisan elkülönülnek a rögzített disztribúciótól. A vándorló szingularitások olyan transzcendentális események, melyek irányítása révén potenciálisan kialakulhatnak a 'szedentáris' egyedi és személyes képződmények.<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> R.F. 297.o.

<sup>19</sup> *Logique du sens*, 124.o.,

<sup>20</sup> Deleuze a *je* és a *moi*-ra vonatkozik.

<sup>21</sup> *Logique du sens*, 125.o.

<sup>22</sup> 2004-ben 'váltás' következik be Richir gondolatvilágában. A *Fantázia, imagináció, affektivitás* (*Phantasia, imagination et affectivité*, Millon. Grenoble 2004) könyvében az értelemképződés instabil mozgását nem annyira a nyelv felől keresi megragadni, hanem a tudatélet legnehezebben megragadható, illékony, többnyire kaotikus-álomszerű mozgásából, azaz a fantázia tapasztalatából. Bár, mint látni fogjuk, az álomszerű tapasztalatok gondolatvilágának első korszakra tekintve is lényegesek, az új beállítódásban a fantázia fenomenológiai leírása lesz a kitüntetett 'alapzat', amelyből kiindulva újragondolható a fenomenológia egész architektonikája. A rövid jellemzés mellett jelzem azt is, hogy a második Richir nem tartozik a disszertáció gondolatmenetéhez.



## A) a 'vad értelem' mint a kettős khiazmus inadekvát fedése

Mit érthetünk azon a kifejezésen, hogy 'vad értelem'? Hogyan hozható össze a fenomenológiai szabadsággal? Miben rejlik az értelem és a szabadság 'vadsága'? Vajon mennyire barbár az a tájék, mely idegen minden értelmi megszelídítéstől? Közelíthetünk-e feléje és miként hatolhatunk belsejébe?

Első lépésként, határoljuk el az értelemadás 'megszelídített' folyamatától. A 'megszelídített értelem' nem más, mint a konvencionálisan rögzített jelentések birodalma, amelyeket általánosan elfogadott 'közös megegyezés' alapján használunk: ilyenek a tárgyat leíró 'objektív' módon használt fogalmak és kultúránk, vagy más kultúra révén elfogadott szimbólumok.

Általában mindenki egyetért azzal, hogy a piros bizonyos dolgok tulajdonsága, és bizonyos események vagy értékek szimbóluma. Vannak azonban olyan esetek amikor a 'piros' szó jelentése teljesen más utat jár be saját tapasztalatunk folyamatában. Tekintetem elidőzik a gyűrött és kikopott vörös szőnyegen és hirtelen felfakad egy gyermekkori emlék, amikor csintalanságaim miatt az iskolaigazgató irodájának bejárata előtt várakoztam. A rég elfelejtett esemény, melyet talán semmilyen szándékos előidézés sem eleveníthetett volna meg, kezd feltárulni számomra: részletek bontakoznak ki az akkori előszobából, és a volt izgalmak valamilyen halvány árnyalata vonul át rajtam, nosztalgikus érzésekkel vegyülve.

A felidézés élménye meglepetés számomra. Sehonnan se tanulhattam volna el annak a vörös-árnyaltnak azt a jelentését, amely arra a bizonyos élményre utalt volna, nem találnám a fogalom semmilyen magyarázatában. Az élmény mégis ott lappangott észrevétlenül-tudattalanul bennem, mint olyan érzéki eredetű tapasztalat, mely kifejeződését kereste.

Vannak olyan élményeim is, melyek teljes újdonságukkal csapódnak be tapasztalataim folyamába. Azt álmodom, hogy sétaközben valakit átkarolok, ujjaimban testének mozgását és ruhájának szövetét érzékelem. Riadtan feleszmélek, hiszen a valóságban sohasem sétáltam azzal a hölggyel, és nem érintettem testének vagy ruhájának egyetlen részét sem.

Mindkét esetben megállapítható a tapasztalat újszerűségének jellege. A felidézés élménye új értelemmel gazdagította a már rögzített jelentéseknek, az álom révén pedig hús-vér valójában éltem meg egy olyan eseményt, mely a valóságban sohasem létezett. A röviden felvázolt szituációkból arra következtethetünk, hogy egyfelől a tapasztalat és

az értelmeképződés sokkal nagyobb kaland mint az, ahogyan objektív-publikus jelentés révén leírható, másfelől pedig élményeim folyamából több minden megérthető, mint annak rögzített jellege.

Merleau-Ponty azt mondja, hogy a tapasztalat összefonódásból jön létre, azaz khiazmus. Gondolamenetét folytatván, tulajdonképpen *kettős khiazmus* állapítható meg. Van a test khiazmusa, ahol testem (láthatatlanul) tapasztalja a dolgokat, de egyszersmind ő maga is tapasztalható a többi dologgal együtt. Mivel a hússzerű élményeim a kifejezést keresik, a test khiazmusától elválaszthatatlan a nyelv khiazmusa: a szavak által értelmet tulajdonítunk élményeinknek, egyrészt publikusan (külsőleg) instituált értelmeket használva, másrészt pedig saját kezdeményezésünkre, amikor olyan élményekkel szembesülünk, amelyek számára még nincs rögzített értelem.

A két egymásba fonódó khiazmus Marc Richir fenomenológiájának meghatározó témája. A kései Merleau-Pontyhoz hasonlóan, az emberi létezészt alapján testben inkarnált létként fogja fel.<sup>23</sup> A test tapasztalat két pólus közt jön létre: egyfelől a létszükségletekhez kötött organizmus, másfelől pedig a kvázi-transzparens húsunk, mely élményeink sorában észrevétlenül közelít a dolgok felé.<sup>24</sup> Már Husserl megkülönböztette a test fenomenológiai értelmének két változatát: a *Körpert*, avagy az anatómiai testet, melyet kinesztetikus mozgások együttese jellemez, és a *Leibot*, a tulajdonképpeni fenomenológiai testet, mely által a tapasztalati élmények keletkeznek.

A fenomenológiai test az, amely 'világít' a dolgok homályába, hiszen nélküle a dolgok hozzáférhetetlenné válnának számunkra. Lenyomatát teszi a folyó tapasztalatra úgy, hogy nem önmagát mutatja. Tulajdonképpeni értelemben szerv, de 'vastagságnélküli'<sup>25</sup> szerv, hiszen mindig túl mutat önmagán. Ebből kifolyólag, a Leib-tapasztalatot eleve valamilyen többlet<sup>26</sup> jellemzi. A többlet ezen jellegét ragadja meg a gondolkodás, mely a testi élményeket próbálja meghatározni inkarnált létükben.<sup>27</sup> Első látásra a művelet lehetetlennek tűnik, mert a gondolkodás eleve imateriális és testetlen. Azonban már láttuk, hogy Merleau-Ponty hevesen cáfolta a test/gondolkodás radikális filozófiai dualizmusát. Az 'ideális' elemeket mozgató nyelvnek mindig a test 'nyelvezete' az alapja. Ezért nevezi az ideákat a hús infrastruktúráinak, ahol az előbbieik szublimációs folyamat révén jönnek létre. Richir tovább viszi az anti-dualista

---

<sup>23</sup> Marc Richir: *Le corps*, 6.o.

<sup>24</sup> Uo.

<sup>25</sup> Uo.

<sup>26</sup> *excés*

<sup>27</sup> Richir: *Le corps*, 8.o.

gondolatmenetet és azzal érvel, hogy a gondolkodás onnan fakad, hogy a test-tapasztalat igazából sohasem ér el (vissza) önmagához.<sup>28</sup>

A testi élmény mindig valami rajta kívülvel szembesül, ha értelemszerűen próbáljuk megragadni. A megragadásnak mindig van egy bizonyos probléma-jellege. A hűsszerű élmények 'vak' nyomására, az értelemadás próbál választ adni. Az értelemszerű válaszok eleve arra törekednek valamilyen módon, hogy pozicionálják és tájolják élményeinket. Az értelemszerű fakadás-pozicionálás-rendezés<sup>29</sup> minden gondolkodás belsőleg összefüggő és elválaszthatatlan mozzanata, mely révén a gondolatoknak módunkban áll irányultságot adni a test-tapasztalatnak<sup>30</sup>. Ennek alapján, a Leib-tapasztalat az inkarnáció és a szellemi tevékenységek mély és elválaszthatatlan összefonódásának eredménye, és minden átlélekészített élmény eredete.

A Leib-tapasztalat, tapasztaló testünk fenomenalitásáról értesít. Az emberi tapasztalat számára a test a fenomenalizáció 'helye', mint tulajdonképpeni értelemben vett fenomenológiai mező. A test, mint a fenomének 'gyűjtőhelye' lép fel úgy, hogy a fenomének 'khorájában' valamilyen rendet alakít, azaz a tapasztalat transzcendentális mátrixát (mintáját) alkotja meg. A létrehozott rendet szerveink alkotják meg, amelyek önálló és együttes működése rendezi és szabályozza a fenomének keletkezésének módját.

A szabályozás sémák meglétét feltételezi. Richir számára a séma lényege az ismétlés. Fenomenalizációs szervként a testünk szüntelenül ismétli önmagát, és ezzel a tapasztalat számára folytonos horizontot létesít. A szervek ismétlődő fenomenalizációs folyamatában bizonyos 'típusok' alakulnak ki, amelyek rögzítettek és mindig újra felismerhetővé válnak. A folyamat láncszerűséget hoz létre, ahol a rögzítések egymáshoz kapcsolódó individuumszerű képződmények sorát hozza létre. Ezekre a láncszerűségekre épülnek rá a nyelvi kifejezések (mint pl. a piros szó), ahol értelemszerűen rögzítik azt, ami 'húsunk gyűrődéseiből' folyamatosan, valamint a fogalom számára specifikusan keletkezik. A testfenomének-nyelvfenomének szabályos összefonódását nevezi Richir *logológiai láncolatnak*.

Richir megközelítésében a *logos* eredeti értelme szerint egyfelől a megismétlődő érzéki élmények *fenomenális* láncolatát konstituálja, másfelől pedig az előbbire

---

<sup>28</sup> *ce qui ne va pas de soi*

<sup>29</sup> Richir: *Le corps*, 19.o.

<sup>30</sup> Uo. 23.o.

vonatkozó *verbális* láncolatot alkotja meg.<sup>31</sup> A logológiai láncolat összetartja az individuált képződmények sorát, melyek ismétlés révén keletkeznek. Ennek alapján, beszélhetünk egy átfogó egységről, melynek mindig másak az elemei. Tulajdonképpen az azonosság két fajtáját találjuk meg benne: *ipszeitást* és *ugyanazonosságot*.<sup>32</sup> A logológiai láncolat szembeállítja és egyszersmind lényegszerűen összekapcsolja az *ipse* és az *idem* értelmében vett azonosságot: a láncolat önmaga marad anélkül, hogy ugyanazon maradna. Szigorú értelemben a láncolat 'rokon'-szerű jelenségeket kapcsol össze, és nem feltételezi az individuumok ugyanazonosságát, hanem egységesen összetartja az átalakulások folyamatát.

A logológiai láncolatban kölcsönösen fellelhetők a kontinuum-diszkontinuum, individuációs-dezindividuációs mozzanatok szüntelen egymásba való átcsapásai. A kontinuumosan sematizáló vonulat mindig individuáltan rögzített 'elemek' diszkontinuum mozzanatait domborítja ki, amelyeket azonban közvetlenül felold tovatűnő vonulatában. Már eleve gyaníthatóvá válik, hogy a fenomenalizáció mindig az individuáció-dezindividuáció, kontinuitás-diszkontinuitás *billegő síkján* megy végbe, ahol a sematikusán átvonuló láncolat valamilyen egyensúlyt próbál kialakítani. Hogy mennyire szilárd az egyensúly, vagy mennyire illúziószerű, arról a következőkben még szó fog esni.

A láncolat kontinuum-diszkontinuum mozzanatai egyszersmind mint rögzítés és kiterjesztés zajlanak le. A rögzítés sűrítés, vagy kondenzáció révén jön létre a fenomenalizáció folyamatában: a séma egyetlen individuumban mint fenomén 'préseli be' azt, amit fenomenalizál. Nem pontszerűen, de mindig valamilyen egységben úgy mint akkor, amikor látószerveink egy bizonyos 'piros' foszlányt jelenítenek meg. Lényegszerűen ismétlő 'természetének' köszönhetően, a fenomenalizáció sémája felemészti pillanatnyi rögzítését, de sematikus miként kiterjeszti a további 'piros' foszlányok felé.

A rögzítést és a kiterjesztést, Richir fenomenológiailag *metaforaként* és *metonímiaként* értelmezi. A metafora lényegében sűrít, vagy kondenzál. A metonímia tőle eltérően, kiterjeszt egy sokaságot illetően. A testszerű élmények fenomenológia mezejét egyaránt átszelik a metafora és a metonímia vonásai, és ezeket a vonásokat mutatják fel a nyelvi kifejezések. A nyelvileg kibontakozó fogalmak mindig élményszerű egyedek tulajdonságait rögzítik, és a rögzített tulajdonságokat az érzéki

---

<sup>31</sup> FTE 295.o.

<sup>32</sup> Lásd bővebben, Tengelyi László: *Élettörténet és sorseseemény*, Atlantisz, Budapest 1998, 16-20.o.

jelenségek sokaságára terjesztik ki. A piros szóval egyaránt megragadjuk a megtapasztalt élményt, a megfelelő tulajdonságot pedig kiterjesztjük a hasonló élmények és dolgok sorára.

Tulajdonképpen, csak a metaforikusan-metonimikusan összefonódó test- és nyelvtapasztalat révén alakulnak ki a logológiai láncolatok. A láncolat kölcsönösen feltételezi az élmény és kifejezés, azaz hús és gondolkodás kölcsönös metonimiáját és metaforáját. Csak e folytonos átcapások révén tulajdoníthatunk nyelvi formában értelmet élményeinknek, és így alakulnak ki tapasztalataink. Azt is mondhatjuk, hogy a fenomenális láncolat a fenomének kohézióját hozza létre, melyre nyelvi jelentések épülnek rá. Ebből fakadóan, szigorú értelemben a verbális láncolat mindig a fenomenális láncolat metonimikus-metaforikus *rezonanciája* a fenomenológiai mezőben.<sup>33</sup>

A test- és nyelvyszerűen fenomenalizálódó tapasztalat sematikus differenciát hoz létre. A fenomenális sémát úgy értelmeztük, mint azon szervi 'berendezkedést', mely sajátos vonulataiban ismételten fenomenalizál. Ennek alapján, a séma mindig hozzám tartozik úgy, ahogyan a testem 'megvilágítja' a dolgokat. A nyelvi jelentések azonban lényegesen megváltoztatják az eredeti sematizmus mibenlétét. Wittgenstein nyomán már világossá vált, hogy a szavak nem privát képződmények, mert ha privátak lennének, tulajdonképpen semmit sem értenénk többet azáltal, hogy használjuk őket, mint nélkülük. Szerinte a szavak révén el(meg)tanuljuk azt, amit tapasztalunk.

A wittgensteini álláspont rekonstruálható úgy, mint amely feltételezi, hogy az elsajátítás folyamata azáltal lehetséges, hogy antropológiai beállítottságunkban van valami, ami közösnek és megegyezőnek tünteti fel a fenomének domborzatát a hús-tapasztalat folyamatában. A zöld számomra és a másik számára is zöld. Sőt inkább a másik révén értem meg, hogy azt amit észlelek, az zöld. Ebből következően, a nyelv is sematikus, mivel bizonyos értelmet rögzít, amely utólag mindig felismerhetővé válik. A nyelvi séma lényegszerűen publikus, a szavak jelentését nem én hozom létre, hanem többnyire 'konfirmálok' azokat. A nyelvi kifejezések által létrehozott sémákban mindig a *másik*, a tőlem idegen jelenik meg abban amit tapasztalok. Arra következtethetünk, hogy a logológiai láncolatok szövődményéből kialakult 'publikus' tapasztalatban állandóan mi magunk és a másik vagyunk, hogy a sajátosság közvetlenül másságként jelentkezik, és fordítva.

---

<sup>33</sup> FTE 298.o.

Amikor a ‘vad’ értelemről beszéltünk már megelőlegeztük azt a gondolatot, hogy a logológiai láncolatok és azok publikus jellege közt nem létezik tökéletes fedés. Vannak olyan élményeink, amelyek nem tükrözik a szemléleti tartalmak és azok objektív<sup>34</sup> módon (publikusan) rögzített fogalmainknak viszonyát. Az élményfolyamban keletkeznek olyan események, melyek arra ‘kényszerítenek’, hogy új jelentést tulajdonítsunk a már elsajátított fogalmaknak. Ilyen, amikor a ‘piros’ jelentéséhez kapcsoltam a véletlenszerű, szándékosan nem aktualizálható visszaemlékezést és annak tartalmát.

Másfelől, nagyon is kétséges mennyire stabil a rögzített jelenségek valóságalapja. Már a husserli fenomenológiai elemzésben kitértünk arra, hogy a valóságos élmények visszavezethetők a valóban áramló élményfolyamra és csak a fundált módusok révén rögzíthető a valóságosnak tekintett értelemadás. Az álom, amelyben ‘valóságosan’ sétáltam átkarolva valakit megmutatta, hogy az objektíven rögzített jelentések használatával mégis leírható egy sohasem volt, azaz valóságosan nem létező eseménysorozat. Ebből kifolyólag, arra következtethetünk, hogy a rögzített értelmek objektíváló folyamatának van egy irreduktibilisan kontingens alapja, amelyek a Leib-élmények kialakulásának *hogyanjából* adódnak.

A tapasztalat kialakulásának kontingens jellegét maga a fenomenalizáló test-sematizmus fokozza. Semmilyen garancia nem létezik arra, hogy a test, szerveinek ritmusában, ugyanazon módon fog mindig fenomenalizálni. ‘Története’ során előfordulhat, hogy az anatómiai ‘normalitástól’ eltérően sematizál: születésüinktől fogva nem rendelkezhetünk, vagy életünk bizonyos pillanatában elveszíthetjük valamelyik szervünk funkcionáló képességét. A ‘hiány’ ellenére, nem keletkezik úr a tapasztalati mezőben, továbbá is egységesen adódik, bár feltehetően lényegesen modifikáltan<sup>35</sup>. A modifikációk új és más logológiai láncolatokat idéznek elő, melyek értelemszerű rögzítését a publikusan rögzített fogalmak segítségével hajtják végre úgy, hogy nem a fogalmak nyilvános jelentését használják. Ilyen például amikor a születésétől fogva vak gyermeknek úgy magyarázzuk meg a ‘zöld’ szó jelentését, hogy ujjaiával a fűszálakat érintetjük.

---

<sup>34</sup> a privát adatoktól függetlenül

<sup>35</sup> a ‘normális’ megjelenítési módhoz viszonyítva

## B) az eredeti fenomenológiai mező

A logológiai láncolatok kapcsán néhány dolog tisztázásra szorul. Első sorban, van egy közös dimenzió, ahol egyaránt bontakoznak ki és kölcsönösen törekednek egymást megszüntetni a már rögzített és sematikusan megismételt értelemadás és az új értelemtulajdonítás folyamata. Ha azonban jobban belegondolunk az értelemadás kettős megnyilvánulásának folyamatába, azt is megtehetjük, hogy a rögzített értelmeket az újonnan tulajdonított értelmekekre vezessük vissza. Semmilyen okunk sincs arra, hogy a rögzített értelmekeket 'atemporálisaknak' fogjuk fel. Nem örökérvényűek, nincsenek végérvényesen instituálva és 'történetüknek' mindig volt egy eredeti mozzanata, amikor új értelemként rögzültek. A fenomenalizáció folyamata tehát, mindig ahhoz az eredeti mozzanathoz küld vissza, ahol az értelemadás, mint valami fény-fosztlány, a tudat felszínén jelentkezik, és csupán részben meghatározható a meghatározhatatlanság ködjében. Ezután válik el, hogy sikeres-e a rögzítés kísérlete, azaz enyészik-e el az értelem-fosztlány, vagy kilátásokat fog kisugározni a sikeres rögzülés következtében?

Van tehát a tapasztalat kialakulásának egy olyan kezdeti fázisa, melyre csak úgy tekinthetünk, mint a szüntelenül áramló értelemképződések sorára. Nem szó szerinti káosz, mert azért van valami értelemszerűen megragadható benne, de az égbolt mozdulatlan csillagaihoz sem hasonlítható, melyek szilárd támpontként vezetnek a magányos bolyongót. A legalapvetőbb értelemben vett bizonytalan és keletkezésben levő eredetre vonatkoztat, melyet Richir *transzcendentális fenomenológiai mezőnek* nevez. Olyan ingoványos talajon közelíthetünk efelé, ahol nem áll módunkban szilárdan megvetni lábainkat, és nem tudjuk egyszerre, egy csapásra áttekinteni a nekünk felkínálkozó tájat. Igazából nem is tájkép, mivel nem redukálható a kibontakozó alakokra és azok összképére, hanem tájék, amely a dolgok háttérében húzódik meg; soha nem lép elő mint jelen de állandó prezencia, mely nesztelenül kíséri minden megjelenítést.

Richir, a Kant által minden tapasztalat lehetőségeként feltételezett transzcendentalizmust az értelemadással azonosítja. Ezért kell vizsgálat alá vonjuk az új értelem kialakulását, mert kialakulásának folyamata arra az eredeti mozzanatra vezet vissza, amelyben az értelemadás gyökerezik és innen eredendően, megnyitható az út a tapasztalatban rejlő értelemadás többlete felé. Ezen a ponton elérkeztünk a második problémához, azaz hogyan férhetünk oda a transzcendentális fenomenológiai mezőhöz, hogy vonásait feltárjuk?

Már megfogalmaztuk azt a gondolatot, hogy az eredeti fenomenalizációt nem tudjuk egy csapásra áttekinteni. Nem áll módunkban ‘kilépni’ a fenomenalizáció folyamatából, föléje hajolni és fentről ‘leképezni’. Elkerülhetetlenül mindig a folyamatban vagyunk, mindig csak valamelyik fázisa mutatkozik meg nekünk. A megoldást a Deleuze által kijelölt irányban kereshetjük: csakis az egyes értelemképződésen keresztül viszonyulhatunk a transzcendentális régiójához, és azt remélhetjük, hogy az egyes szituációban valami olyat áll módunkban feltárni, ami érvényes lehet az egész folyamatra tekintve. Itt tűnik ki, hogy igazából mennyire fontosak a ‘nomád szingularitások’, melyek keletkezési módjukra tekintve nem rögzítettek, hanem valamilyen diffúz kisugárzás termékei.

A nomád szingularitás olyan individuumszerű tapasztalati képződményre utal, mely nem egy eleve ‘kijelölt’ pályán halad. Semmilyen akadály a sincs annak, hogy a vad értelemmel hozzuk összefüggésbe, amely a hússzerű élményeket rögzítetlen értelmekként ragadja meg. Következésképpen, az eredeti individuáció egynemű a kifejezést kereső hússzerű élménnyel, amely nyelv-fenoménné válik tapasztalattá.

Visszatekintve az értekezés gondolatmenetére, már Kant leszögezte azt az alaptételt, hogy csak az értelemszerűen megragadott élmény válik tapasztalattá. Azon az úton haladt tovább, hogy tökéletes fedést tételezett (hússzerű) fenomén és nyelv-fenomén között. Ebből következően, azokat a tapasztalatokat tekintette megismerhetőnek, melyek szabályosan alakulnak és ismétlődnek. Richir a stabil viszony elméletét cáfolja meg és az új értelem kitaposatlan ösvényén halad azért, hogy kihasználja a kantianizmus elmulasztott lehetőségeit. A kanti sematizmus-elmélet tulajdonképpen megmerevíti a világot azáltal, hogy a végérvényesen instituált nyelv-fenomének közreműködésével szabályozza a fenomenalitás alakulását.

Richir igazat ad Kantnak abban, hogy bármilyen tapasztalható fenomén értelemszerűen megragadott nyelvfenomén. Ebből kifolyólag, jogosan tekinthetünk a nyelv-fenoménre mint kitüntetett fenoménre, mivel a nyelv-fenomén nem pusztán egy a sok fenomén közül. Azonban nem redukálhatunk minden fenomént a nyelv-fenoménre. A fenomenalitásnak van egy eredeti függetlensége a nyelvhez viszonyítva, hiszen kiapadhatatlan többletet hordoz háttérében, melynek egyes megnyilvánulásait az új értelemadás ragadja meg.

A fenomén/nyelv-fenomén kapcsolatot Richir, némi körkörösség által, így jellemzi: „Donc il y a de la pensée dans tout phénomène, tout comme il y a du phénomène dans tout pensée, si pure soit-elle en apparence, dans la mesure où il n’y a



pas d'intelligibilité qui ne soit pas médiatisé par de la phénoménalité.”<sup>36</sup> Nem a fenomenalitás nyelvi redukciójának a tételét fogalmazza meg, hanem azt szögezi le, hogy a fenomenalitás eredetéhez a gondolkodásban létrejövő új értelem felől közelíthetünk, hiszen másképpen az eredeti módon keletkező élmények hozzáférhetetlenek maradnának számunkra.

Eddig már tisztáztuk, hogy a transzcendentalizmust az eredetei fenomenológiai mezőre kell visszavezetni, és csak az ott képződő rögzítetlen fenomenológiai individuáció révén tárhatók fel a priori vonásait. Az is világossá vált, hogy a nomád szingularitások új értelemként válnak megragadhatóvá számunkra. Nem marad más hátra, hogy tisztázzuk az értelemadás vonásait ahhoz, hogy a kívánt úton haladjunk tovább.

Az értelemadás mindig valamilyen ipszeitást feltételez. Sőt kettős ipszeitással szembesülünk, mivel az értelemadás egyfelől a tulajdonított értelem önazonosságát feltételezi, másfelől pedig a tulajdonítás aktusából eredő önmagaságot, mert mindig valamilyen tudatos létezés tulajdonít értelmet a tapasztalatnak. Egyik azonosságforma sem jellemezhető ugyanazonossággként és ebből kifolyólag, a fenomenológiai önazonosság mindig *ipse* és sohasem *idem*. Már Husserl fenomenológiai elemzéseiből egyértelműen kiderült, hogy a tapasztaló tudat állandó áramlás, és énszerű önazonossága nem ugyanazonossággként tartja össze az áramló élmények folyamát. A tudathoz hasonlóan, a test sem jellemezhető ugyanazonossággként, mivel szüntelenül változik története során. Merleau-Ponty és Richir a szüntelen változás elméletét kiterjeszti az értelemadásra, mivel mindig új értelem keletkezik, melyek mindig módosítják a már rögzített értelemeket.

A tulajdonképpen nehézséget az okozza, hogy a két ipszeitás forma szükségszerűen össze van forrva és lehetetlennek tűnik szétválasztani őket. Amikor valamit tapasztalok, nem áll módomban elválasztani a tulajdonított értelmet tőlem, aki azt a bizonyos értelmet tulajdonítja. Következésképpen, az értelemadás sajátyszerűségem fedésében kerül és mindig ipszeitásom vetülete. Eredményként, megvan a veszélye annak, hogy nem az értelemadás vonásait ragadom meg, hanem azt a módot, ahogyan tudatom révén értelmet tulajdonítok tapasztalataimnak.

Ha az utóbbi eljárásra hagyatkozom mindig a látszat veszélye fenyeget. Wittgenstein vizsgálódásai kimutatták, hogy a sajátyszerűség jellege az értelemadás

---

<sup>36</sup> RF. 112.o,

folyamatában valójából nagyon problematikus. Abban az illúzióban ringatom magam, hogy én tulajdonítok értelmet a tapasztalatnak, míg igazából a tőlem függetlenül rögzített értelem tesz számomra érthetővé élményeimet. Richir jogosnak tartja az ellenvetést, és ezért a nyelv-fenomének a priori rétegeből kiiktatja a sajátosság ipsiszeitását.<sup>37</sup> Az eredeti fenomenalizációhoz aszubjektív módon kell közelítenünk, és meg kell különböztetnünk a keletkező értelem és a sajátosság ipsiszeitását. Sőt, minél inkább ki kell különböztetnünk az utóbbi zavaró hatását. Ezért írja Richir, hogy a fenomenológiai mező olyan, *mint tiszta transzcendentális névtelenség, ahol nem létezik sem tulajdon, sem más test, se testek, se dolgok.*<sup>38</sup> Az értelemadáshoz anonimitásában közelítünk, és mint keletkező értelem kalandját ragadjuk meg.

### C) az eredeti fenomenológiai mező vonásai

#### a) a pislákoló ész

Milyen fajta gondolkodást használunk, ha a gondolkodás lemond alapvetően 'éber' tulajdonságairól, azaz a meghatározásról és a rögzítésről? Olyan gondolkodás formát keresünk, ahol semmi sincs eleve rögzítve, ahol bármilyen meghatározást mindig elveszítünk, amely azonban mégis valahogyan állandóan kíséri gondolatainkat és képzeleteinket. Richir *majdnem-észlelésnek*<sup>39</sup> nevezi az állapotot, ahol a gondolkodás még nem eszmél teljesen önmagára. Inkább folyamat, vagy sodrás, ahol bármilyen egyedi, individuált rögzítés elenyészik, ami nem jelenti azt, hogy maga a gondolkodás szűnik meg, csupán rögzítéseit függesztjük fel ahhoz, hogy jobban odaférjünk eredeti mozzanataához.

Az eredeti fenomenalizációban keletkező gondolkodás viszonylagos sajátosságában *pislákol*<sup>40</sup> a vég nélküli sodrásban. Ami feltáru l számára kaotikus és barbár horizont, és minden olyan megkülönböztetéstől idegen, mely az éber és figyelmes ész tulajdonsága. Inkább szendergő állapot, ahol a gondolkodás kezd ébredezni<sup>41</sup> és szembetalálja magát a vad horizonttal, ahol nem léteznek különbségek és

<sup>37</sup> "rien n'indique a priori, dans la réflexivité des phénomènes de langage, que l'ipséité du sens qui se s'y recherches ne puisse exister qu'a être animé, pour ainsi dire du dehors, par mon ipséité" M.F. 105.o.

<sup>38</sup> Vö. RF., 115.o.

<sup>39</sup> *entre-apperception*

<sup>40</sup> *clignote*

<sup>41</sup> Richir az *éveil de la pensée* kifejezést használja

a jelenségek meghatározatlanul kóvályognak a gondolkodás ébrenléte és álma közötti köztes állapotban.<sup>42</sup>

A pislákoló gondolkodás a fenomenológiai tudatosság és tudatalattiság egymásba átcsapó síkján imbolyog, és nem tesz különbséget valóságos érzet, álom vagy fantazma között. A gondolkodás a legtágabb értelemben vett világra ébred rá, arra az óceánra ‘amelyben élünk, ahonnan előtűnünk és amelybe visszatérünk’<sup>43</sup>, amelynek mindent átfogó sodrása an-archikus és a-teleologikus. Mint a sodrás felszínére töre pislákolás, nem tud világosan körültekinteni és csupán árnyak közt mozog. Ha valamit meg is ragad, az mindjárt tovatűnik; rögzíteni próbál, de rögzítése elenyészik az örvénylő fenomenológiai mezőben.

Milyen ‘tulajdonságok’ által írhatjuk le a fenomenológiai mezőt a pislákoló gondolkodás perspektívájából? Először is azt mondtuk, hogy kezdet nélküli és meghatározatlan, azaz an-archikus: nem ‘levezethető’ és mindent belőle származtatunk. Másodszor, nem galaxis, nem stabil csillagzat, mely egy meghatározott cél felé tart, tehát a-teleologikus. Harmadszor, sohasem kész vagy beteljesült, *ahol a fenomenális sík egészében megmutatja a fenoméneket*<sup>44</sup>, és ebből kifolyólag nem lehet képszerűen szemlélni.

Ezzel még semmit sem mondtunk pozitív értékelésként az eredeti fenomenológiai mezőről, csupán bizonyos tulajdonságokat vontunk meg tőle. Richir mégis valami feltárhatót talál a negatívumban: a sikertelen rögzítési próbálkozások elégségesek arra, hogy a semmilyen szilárd talajjal nem rendelkező kezdetben, bizonyos vonásokat sejtessenek. Mintaszerű vonásként domborodik ki a rögzítés kísérlete a feltartóztathatatlan mozgásban, ahol a két vonulat összefonódása ‘láthatatlanul’ szervezi a ‘látható’ alakulást. Ebből kifolyólag, a transzcendentális fenomenológiai mező eleve a *kontinuus és diszkontinuus transzcendentális mátrixként*<sup>45</sup> adódik.

Vonjuk vizsgálat alá a szendergő állapotban lévő gondolkodást. Valamit álmodtam, és felriadtam, ami után megint elnyomott a lidérces fásultság. Nem alszom, de nem vagyok teljesen éber sem. Figyelmem akaratlanul a jelenségek ‘megigéző’ sorára fordul, amelyek felriasztottak. Az érzés közepette, hogy ‘ölmonehezékek’ nyomják az agyam, úgy vélem nyírfát láttam, egy tágas és kivilágított termet, amelyben,

---

<sup>42</sup> RF., 113.o

<sup>43</sup> Uo. 251.o.

<sup>44</sup> Vö. RF., 114.o.

<sup>45</sup> Uo. 169.o.

mintha képkeretek és lányportrék mosódtak össze; egy kalapos férfi beszélt velem, és talán egy hölgy árnya is elsuhant mellettem.

Mit mondhatok a gondolkodás folyamatáról? Ha valamit meg is ragadott, az mindjárt tovatűnt; rögzített valamit, és a rögzítést mindig más látvány ki egy összefüggéstelennek tűnő sorban. A gondolkodás - mint felszínre törő pislákolás -, nem tudott tisztán körültekinteni, nem tudta egycsapásra tisztán és átláthatóvá tenni az események sorát, sőt még az sem biztos, hogy bizonyos 'képek' nem merültek el a teljes feledésbe. Azt mondhatom, hogy csupán sejtések között mozog.

Az ébresztőóra csipogása után feltápáskodok, és bizonytalan lépésekkel elindulok a konyha felé. Gépiesen kávé töltek a csészébe, ami után kimegyek az erkélyre, majd leülök a tábori székre és rágyújtok. Szédelve, a fejem zúg és a napsugarak szemtelenül a szemembe sütnék. Megdörzsölöm a szememeit, megrázom a fejemet, és érzem, hogy kezd kitisztulni. Felfigyelek az iskolába menő gyerekekre, ugyanakkor látom, hogy az ég felhőtlen és tiszta. A napi teendőimre gondolok: mivel csütörtök van, délig a cikkemen dolgozok, kettőtől tanítok az egyetem, este pedig asztaliteniszezek barátaimmal.

A 'világos' gondolatok ellenére, az álom tovább érezteti hatását. Azon töprengök, hogy mit is álmodtam tulajdonképpen? Van köze ahhoz, hogy tegnap délben találkoztam a parkban a festő barátommal, aki kalapot viselt és elvitt a kiállítására? Erre utalhatnak a képkeretek, amelyekre külön felfigyeltem, mivel olyan fából szeretnék ablaktokokat csinálni szüleim vidéki házának verandájára. Mégis, mintha kalapja más lett volna, mint az, amelyet álmodtam. De ebben sem lehetek biztos, mert nem emlékszem tökéletesen sem a valóságos, sem az álombeli kalapra. Hogyan jön azonban ide a hölgy és a fa? Míg beszélgettem a barátommal, talán egy nyírfa mellett álltunk, és valaki elsuhant mellettem. Van-e azonban a parkban nyírfa, és valójában elment-e mellettem valaki?

Délután, egy óra körül, elindultam az egyetem felé, és a parkon keresztülvezető úton mentem. Bár cikkemen dolgoztam végig, mégis fúrta az oldalamat a kíváncsiság. A tegnapi útvonalon haladtam, és tényleg van a parkban egy nyírfa, amely mellett elhaladtam. Megnyugodtam, hogy egy nagyon közeli történetet elevenítettem föl álmomban újra, és ennek következtében az álmat lassan elfelejtettem. Lidérces hatása elmúlt, és a továbbiakban előadásaimra összpontosítottam.

Az előadások után eredeti tervem szerint játszani mentem. A partik után beültünk sörözni a központi vendéglőbe. Egyik barátom elkezdett filmekről beszélni, és

fölajánlotta, hogy kölcsönadja Tarkovszkij *Szolárisz*-át annak, aki meg akarja nézni. Elutasítottam ajánlatát, mivel már többször is láttam, és úgy éreztem a közeljövőben nincs elég energiám arra, hogy megnézzek egy olyan hosszú és nehézkes filmet. A többiek elkezdtek beszélni a filmről, én pedig fellazultan söröztem tovább, amikor hirtelen egy emlék villant föl bennem. Az első barátnőmre emlékeztem, akivel rövid ideig jártunk együtt. Az álmom jutott eszembe és hirtelen más értelmet tulajdonítottam neki. A kiállításon több hölgyportré volt, és az egyik nagyon ismerősnek tűnt, bár nem tudtam senkivel sem összehozni. Pedig az akkori barátnőmre ismerhettem rá, és ezzel a felismeréssel lehet összefüggésben maga a nyírfa és a képkeret. Sőt, a nyírfa és a kép már egy Courbet kiállításon összefonódtak a történet kapcsán, mivel az egyik képén olyan tájat mutatott be, ahol a délutáni napsütésben a nyírfák körül olvadozni kezd a hó. Arra a kisvárosra emlékeztetett, amelyben az első barátnőmet ismertem meg. Januári napsütéses délután volt, mikor a városka környékén kószáltunk, és azt mondta, hogy másnap elmennek Kanadába és nem jönnek többé vissza. Emlékszem, hogy nagyon megdöbbenett a hír, kiborultam és több dologgal is megvádoltam. Ő meg hallgatott és türelmesen mondogatta, hogy neki is fáj, de nem tudott erről, és nincs amit tennie, mert az egész család elutazik. A nap folyamán többször is megbékültem a gondolattal, kellemes jelenléte segített ebben, de este, amikor elkellett búcsúzni a seb kifakadt, és árulónak neveztem.

A bánatot és az elbizonytalanodást pár hónap múlva büntudat váltotta fel. Akármennyire is törekedtem igazolni tetteimet, éreztem hogy nagyon túllöttem a célon, és nem érdemelte meg azt a magatartást, melyben részesítettem. A fizikatanárom mesélte el egyik délután, hogy sokan vándorolnak el a jobb jövő reményében, és a diktatúrában, amelyben élünk, csak csöndben lehetett erre készülni. A szülők többségükben semmit sem szólhattak gyerekeiknek, nehogy szándékaikról olyanok vegyenek tudomást, akik keresztül húzhatják tervüket. Lelkifurdalást éreztem ostoba kirohanásom miatt, hiszen olyasvalamivel vádoltam, amiről tudomása se volt.

Évek elteltével, amikor először a *Szoláriszt* láttam, újra megelevenedett a lány emléke. Az ürállomásra kiküldött főszereplőt lelkifurdalások kísértik, amikor a kert nyírfái közt olvadó hóban feleségére és fiára emlékszik. A büntudat újra fölerősödött bennem, de valami más is, mivel akkor értettem meg, hogy miért bántott meg annyira és miért vésődött belém olyan mélyen az a serdülőkori epizód: bár a történet rövid lefutású volt, utólag megértette velem, hogy akkor valamiféle változás következett be életemben, és azóta mindig törekszem arra, hogy valakivel megosszam életemet.

Meglehet, hogy az álom a barátnőmhöz kötődő emlékeim sorát elevenítette fel, és a tegnapi kiállítás élményeivel fonta össze. A vendéglői asztal mellett tűnődve valamilyen nosztalgia érzés vett hatalmába. Kezdtém úgy tekinteni az álomra, mintha rólam közölt volna valami újat. Egy pillanatra felvillant bennem, hogy az idő múlásának tudata szorongat, és ezért tekintek vissza édes-szomorúsággal a most már kedves emlékeimre, míg az egyre rövidülő jövő félelemmel kezd eltölteni.

Másfelől az álom, mint valamilyen tájék, mint olyan háttér jelent meg, ahonnan bizonyos jelenségek bontakoznak ki. A keletkezés 'legtisztább' eredetként mutatkozott meg, amely nem egészében kaotikus, mivel mindig egy meghatározott értelem domborodott ki benne. Az álom állandó referenciaként működött ahhoz, hogy az önmagát alakító értelem szüntelenül valamilyen szemléleti betöltésre tegyen szert. Fenoménjének tulajdonított értelmek egyáltalán nem voltak 'üresek', mert állandóan a benne kirajzolódó képekre utaltak. Szigorúan fogalmazva, az álomszerű eredeti keletkezésben, az érzékelhető keletkezés és az értelemszerű keletkezés fonódtak össze az őket elválaszthatatlan sodrásban.

Visszatérve a richiri témához, az eredeti fenomenológiai mezőt az álommal analóg módon jellemezhetjük. A fenomenológiai mező proto-ontológiai eredet, annak az ontológiának a körvonalazása, amely a háttérben jön létre és egészében nem meghatározható. Eredeti jelentésében, a transzcendentális fenomenológiai mező horizont-fogalom. Egyfelől állandó referenciaként működik és minden képződő értelem számára biztosít egy világ-fenomént mint korrelátumot, másfelől pedig meghatározott értelem tájékaként adódik ami azt jelenti, hogy minden kifejtett értelem maga után vonja az értelem-rezdülések sokaságát, amelyek utólag meghatározatlan irányba teljesülhetnek be.

A határ-nélküli értelemburjánzás olyan világként jelenik meg, amely meghalad minden aktuális lehetőséget. Az értelemadás nem csak a most-ból kijelölendő pályákon halad, mivel mindig bekövetkezhetnek, meglepetésszerű fordulatok. Az új mindig az éber tudat 'háta mögött' keletkezik és onnan csapódik be egy előre nem kijelölhető pályán. Az eredeti horizont-fogalom éppen erre a lehetőségre hívja fel a figyelmet: nem az újat akarja kiszámíthatóvá tenni, hanem az értelemadásra úgy tekint, mint az önmagát alakító értelem folyamatára, ahol a kifejtett értelmektől elválaszthatatlan az értelem-rezdülések sokasága, amely eleve rögzíthetetlenül teszi az értelem-pluralitás kifejlődésének irányát.

b) egység és sokaság

Ha az álom fenoménjére tekintünk vissza, azt konstatáljuk, hogy az álomban különböző jelenségek mutatkoznak. Azzal a paradoxonnal szembesülünk, hogy valami fenoménként jelenik meg, és benne fenomének keletkeznek. A paradoxont csak úgy oldhatjuk fel, ha a fenomenológiai mező egységiségét egyszersmind pluralitásként kezeljük, mint olyan horizontot, mely az individuált fenomének sokaságát összetartja. A fenomenológiai mező egyedi, mert a fenomenalizáció tulajdonképpeni forrása, de pluralitás is, mivel feltételezi a pusztán egyedi fenomének sokaságát és azok viszonyait.

Egységiségére tekintve, a fenomenológiai mező *más*, mint az individuált fenomén. A különbség a fenomenalizáció eredete és pozitivitása közötti különbség. Az individuált fenomén mindig a rögzítési kísérletek származéka, míg a fenomenológiai mezőt eleve nem lehet rögzíteni. A különbség ellenére mégis összetartoznak, mivel a fenomenológiai mező és az individuált fenomén a tapasztalat nélkülözhetetlen és egymást feltételező mozzanatai, és azt a folyamatot szervezik, ahol a meghatározatlan horizontba kivetett értelem rögzíteni próbál valamit.

A fenomenológiai mező egységiségére vonatkozóan, Richir olykor a *fehérben írott*<sup>46</sup> fenomén kifejezést használja. A kifejezés a fenomenalizáció láthatatlan<sup>47</sup> vonásaira utal, amelyek eredetként átfogják és szervezik a látható fenomének folyamatát. A fenomenalizáció léptékei az ébredő ész nyomására keletkeznek, mely pislákol a rögzítés és a mobilitás pólusai közt. Pislákolásában szükségszerűen összefonódik az eredeti kontinuous mobilitás és az individuált fenomének diszkontinuous rögzítése. A kontinuous-diszkontinuous mozzanatok összefonódása a láthatatlan mátrix-szerű vonásokból származik, amelyek mindig áthatják a fenomenalizáció folyamatát.

A kontinuous-diszkontinuous mozzanatok összefonódása sematikusan történik meg. A fenomenalizáció nyomására a rögzítés és a mobilitás ismétlődő vonásai jelennek meg – azáltal, hogy a pislákolásban elenyésző rögzítés újra megpróbál rögzülni. A rögzítés és a rögzítés elenyészésének feszültségéből származó ismétlés játéka bizonyos ritmus vonulata, mely az ingoványos szövödményben *begöngyölít* és *kigöngyölít*<sup>48</sup>: a rögzülő értelem mindig begöngyölíti jelentése körül azt ami a fenomenalitásban élményszerűen és individuálisan adatik, de a meghatározott jelentéssel adódó értelem-

---

<sup>46</sup> *écrits en blanc*, FTE., 301.o.

<sup>47</sup> *aveugle*

<sup>48</sup> *enroulement et déroulement*

rezdülések révén egyszersmind kigöngyölíti az elsajátított jelentést a további fenomenalizációs mozzanatokra, mint önmagát alakító értelem folyamata. A stabil jelentések azáltal jönnek létre, hogy az értelem-rezdülések nem modifikálják az eredetileg rögzített értelmet, hanem a kibontakozó jelenségekben az újrafelismerés mozzanatát szervezik. Azok az értelem-rezdülések, amelyek értelemszerű modifikációkat idéznek elő, a tapasztalat és a fenomenalítás kiapadhatatlan és szüntelenül megújuló lehetőségéről ‘értesítenek’.

Begöngyölítés és kigöngyölítés vonásai szervezik a háttérből a látható és értelemszerűen megragadható élmények sorát. Ha az eredeti fenomenológiai mező a legtágabb értelemben vett meghatározhatatlan világ, akkor az individuált fenomén annak a világnak a bizonyos *fázisa*. A világ-fázis mindig begöngyölít egy bizonyos értelemrögzítést annak meghatározatlan horizontjával együtt, mely kiterjeszthető, azaz kigöngyölíthető valamilyen logológiai láncolatban.

#### c) idő és tér

A begöngyölítés/kigöngyölítés sematikus játéka nem tart egy eleve meghatározott irányba. Az álom példájából arra következtethetünk, hogy az individuált fenoméneket összekötő sorok, szigorú értelemben, radikálisan kontingensek. Többféleképpen értelmezhetem álmomat, az értelemadás eredendő többlete révén. A lepergő jelenetek valóban értelem-burjánzást tettek lehetővé, melyek továbbá nem vezethetők vissza egy szilárdan rögzített értelemre: sose fogom megtudni, hogy az álom egy tegnapi, vagy egy serdülőkori történetet idézett fel. Az sem kizárt azonban, hogy rólam beszélt és nem elmúlt történeteket elevenített fel. Valami mindig villanásszerűen becsapódhat és teljesen más értelmet futhatnak be az álomban lezajlott események. Lehet, hogy a kalapos férfi képével, az álom valamilyen ‘előérzés’ által arra akart figyelmeztetni, hogy esőre fordulhat az idő és vigyem magammal a kalapomat, mert másképp bőrig fogok ázni.

A különféle módon előre- és visszavetődő értelemek állandó ‘eleme’ az idő. Arra következtethetünk, hogy az értelemképződések folyamata elválaszthatatlan az időfolyamatoktól. Ebből következően az értelemképződés leírása egyszersmind az időelemek leírását feltételezi. Az értelemszerű megragadás és idő egymásrautaltsága már a kanti és a husserli filozófia állandó tézisének számított. Azonban az idő törésmentes és ‘egyenes vonalszerű’ képzetében mindig a szabályosan kialakuló tapasztalatokat ragadták meg úgy, hogy a jövő anticipációi mindig a múlt



extrapolációval kerültek tökéletes fedésbe, azaz a jövő ígérete a múlt elvárásainak felel meg.

A szabályszerűen konstituálódó tapasztalatok elmélete nem teszi megragadhatóvá azokat az új-tapasztalatokat, melyek nem az instituált sémákból keletkeznek. Kant és Husserl tisztában voltak ezzel, de mindvégig kitarítottak elméleti beállítottságuk mellett, és ebből kifolyólag, állandóan kiküszöbölték a fantazmaszerűen képződő jelenségeket. Tulajdonképpen feláldozták az újat, mely mindig 'arcul csap', eltekintettek a benne keletkező eredetiségről, és a szabályszerűen kiszámítható folyamatokat tekintették az igazi eredetnek.

Richir fenomenológiája az új értelem betörését próbálja megragadni a tapasztalatban. A kitüntetett folyamat az új irrúpciója, ahol a jövő nincs szinkronban azzal ami a múltból, a jelenbe megy át. Ahogyan az álom példájából következtethetünk, nem létezik egy olyan stabil szukcesszió, mely a retencióból zökkenőmentesen halad a protenció felé, a most-pillanat közvetítésében. Nem beszélhetünk semmilyen 'objektív' módon rögzített idő-pozícióról, mivel egyetlen álombeli képnek sincs kijelölt retenció-vagy protenciószerű funkciója. Az értelemadások különböző pályákat futnak be, és azon élmény, amelyik az egyik értelemadásban retenciószerűen volt megragadva, a másikban a protenció pozíciójába kerül. Ebből következően, a husserli terminológiát megtartva, eredetileg egysúlyzavar van retenció és protenció között, ahol a billegő sik játékában nem képes kialakulni egy végleg meghatározott retencionális szukcesszió.

Az eredeti fenomenológiai mezőben kibontakozó új értelem időbeli alakulása mindig utórezgések és előjelek által válik megragadhatóvá. Semmilyen programszerű folyamat nem tudja kijelölni az új értelem keletkezési mozzanatát. Amint a retroaktív ébresztés esetében kimutattuk, az új értelem a visszaszármaztatás folyamatából eredt, ahol mint utórezgés vált megragadhatóvá, azaz felismerhetővé. Az új értelem azonban nem redukálható csupán a retroaktív jellegű visszaszármaztatásra. Életünk során szembesülünk olyan szituációkkal, amelyek bekövetkeztét semmilyenképpen sem 'jósoltuk' volna meg. Mégis, ha visszatekintettünk az események sorára valamilyen előjeleket fedeztünk fel, amelyek érthetővé tették a fejleményeket. Az utóbbiak, - mint titkos előérzetek -, kísérték végig, bár nem tulajdonítottunk nekik figyelmet.

Richir az utórezgést *reminiscenciának*, az elérzést pedig *premoníciónak* nevezi. Az előbbi úgy vonatkozik a jövőre, hogy tulajdonképpen soha nem volt jelen, az utóbbinak pedig nincs anticipált léte egy eleve meghatározott protencióban. Láttuk már, hogy az eredeti keletkezés folyamatában a reminiscenciák és a premoníciók

kölcsönösen átcsapnak egymásba. Az átcsapások metszésében alakulnak ki a jelenfázisok. Radikálisan eltérve a Husserl által kijelölt úttól, Richir számára a jelenfázis nem stabilan, vagy objektíve rögzíthető most-pillanat. Megfogalmazásában, a jelenfázis nem rendelkezik ‘asszignált’, azaz kijelölt most-ponttal, hanem mindig a meghatározás és a meghatározatlanság peremén imbolyog. A jelenfázis nélkülözhetetlen az új értelem kikristályosodásához, de mindig a retenció és a protenció kódje környékezi, ahol a lehetséges értelem-rezdülések húzódnak meg.

A merev asszignálás hiányában, a jelen-fázisban mindig van egy irreduktibilis nyitottság, amely meghaladhatja az aktuálisan nyitott lehetőségeket, az újszerűen létrejövő értelem irányában. Ezt az eredeti vonást nevezi Richir *transzpasszibilitás*nak. Az utóbbi alatt azt értjük, hogy az értelemképződés sohasem egy meghatározott világfenoménhez kötődik, hanem más világfenoménnek is vezethet, ahonnan mint világ-fázis kristályosodik ki. A transzpasszibilitást szorosan ötvözi a *transzposzibilitás*, amely a még semmilyen módon sem rögzített értelemképződések irányában nyílik meg. Az összefonódás következtében, az újszerű keletkezés transzpasszibilitás és transzposzibilitás szükségszerű koapartenenciájában bontakozik ki, mint a múltban rejlő jövő és a jövőben rejlő múlt összehangolódása.<sup>49</sup>

Az új-értelem kibontakozását kísérő reminiscenciák és premoníciók egy kifürkészhetetlen és megközelíthetetlen eredetre utalnak. Az utóbbi a fenomenológiai mező *transzcendentális múltja* és *transzcendentális jövője*, amely meghalad minden aktualizálható emlékezetet és elvárást. A transzcendentális időmódok a ‘soha nem volt jelenre’ és a ‘soha nem lesz jövőre’ utalnak, mely a tapasztalat kiapadhatatlan lehetőségeinek horizontja, ahonnan minden új értelem táplálkozik.

Ebből kifolyólag, az értelemadást folyamatosan temporalizációs és spacializációs vonulatok kísérik. A transzcendentális tér- és időbeliség nem a szükségszerűen egyetemes megjelenítési forma, hanem a tulajdonképpeni értelemben vett *mélység*, ahol egyidejűleg jelennek meg annyira a ténylegesen megjelenő, mint a ténylegesen meg nem jelenő sokaságok. Ugyanabban az eredeti mélységben bontakoznak ki a valóságosan észlelt dolgok és azok aspektusai, mint a valóságban soha együtt nem adódó ‘álomszerű’ események. Következésképpen, az értelemadás egy rögzítetlen, sokdimenziós tér-idővel függ össze, ahol az utóbbiak elválaszthatatlanok egymástól. Arra a fenomenológiai eredetre utalnak, ahol az értelemadás egy

---

<sup>49</sup> Vö. MF., 197-207.o.

szukcessziószerű folyamatban keletkezik<sup>50</sup>, amely mindig valamilyen temporalizáló útvonalat fut be<sup>51</sup>, és aminek következtében a bizonyos tér az útvonalon megtörténő tájolásokból<sup>52</sup> alakítja ki magát.

d) az eredeti torzulás<sup>53</sup>

Az előbbi részeket összegezve arra következtethetünk, hogy a logológiai láncolat 'első' rögzítése mindig tetszőleges. A fenomenológia mező a vég-nélküli<sup>54</sup> lehetőségek mezeje, és ezért bármilyen fenomen úgy individuálódik, hogy individuációs folyamatának nincs tulajdonképpeni kezdete és vége. Minden pislakolás újabb és újabb élményeket göngyölít be a rögzítés vélt pólusa körül, de ugyanakkor kigöngyölíti őket a visszazármaztatás és el(öre)tolódás ködlete határai felé. Bármilyen kigöngyölítés felmutatja a visszavetítés és az eltolódás<sup>55</sup> mozzanatait, mert a logológiai láncolatban individuált fenoménként felismert élmény mindig maga után vonja a fenomének sokaságát.

Az értelemadás többletéből arra következtethetünk, hogy az individuált fenomen viszonya a többi individuumhoz, nem egyenirányú és nem egysíkú. A értelemadás több lehetséges vonulaton kötheti össze az egyedi élményeket és ebből kifolyólag az, ami egy logológiai láncolatban a posteriorinak vélt, más logológiai láncolatban a priori lehet. Az eredeti fenomenológiai mezőben az individuált fenomének nem rendelkeznek stabil hellyel, mert a fenomenalizációt mindig áthatja a begöngyölítés/kigöngyölítés, visszavetítés/eltolódás billegő síkja.

A sémák begöngyölítik az individuált fenomenbe azokat a vonásokat, mely más fenomének individuációs lehetőségeit tartalmazzák, de ugyanakkor, amikor logológiai láncolatokba göngyölítik ki, a fenomének közti 'távlatok' sok-irányultságát idézik elő. A sémák radikális kontingenciájában uralkodó ellentétes-összefonódó mozzanatok labilissá tesznek minden fenomént, mivel eltérő vonások keletkeznek a fenomén 'belseje' és 'külsője' közt, ami megvonja a stabil rögzítés lehetőségét. Az értelemadás, mely begöngyölítés következtében rögzül, modifikációkat szenvedhet a láncolatszerű kiterjesztés(ek)ben, a vonzáskörébe tartozó értelem-rezdülések következtében.

---

<sup>50</sup> a sémák által

<sup>51</sup> FIS. 103.o.

<sup>52</sup> elől, hátul, fel, le, jobb, bal

<sup>53</sup> *distorsion originaire*

<sup>54</sup> Richir a *sans-fini* kifejezést használja az *infini* helyett. Több mint bizonyára azért, hogy elkerülje a végtelen rögzíthető konnotációit, melyek előfordulnak a matematikában vagy a metafizikában.

<sup>55</sup> *rétrojection et précession*

Jogosan állapíthatunk meg tehát, egy fenomenológiailag eredeti inadekvációt, melyet Richir *eredeti torzulás*nak nevez. Az utóbbi arra utal, hogy a fenomenalizáció billegő síkja meghaladja az egyszerű retenció valószínűsíthető túltengéseit<sup>56</sup> és a spontán értelemképződés megcáfolja a kontinuos modifikáció elvét. Richir újraértelmezésében, az értelemképződés mindig ingadozik értelemrögzítés és új értelemadás közt, aminek következtében maga az értelemképződés soha nincs jelen egészében annak ellenére, hogy van prezenciája.

Az eredeti torzulást a fentebb meghatározott prezencia-jelleg mutatja meg. Az inividuált fenomén világ-fenoménként domborodik ki, amely értelemadás és élmény összefonódásából ered. Azonban a kettő között nem létezik tökéletes fedés, mert két külön ‘természetet’ próbál ugyanazon képződményben bepréselni. Az inividuált fenomén nyelv-fenomén, amely mindig valami nyelven kívülihez vezet.<sup>57</sup> Tulajdonképpen referenciája nem az élmény, mint meghatározott tárgy, hanem az egész fenomenológiai mező. Az utóbbi, nem tárgy, hanem horizont, és legmélyebb szintjén tárgy-hiányként hózódik meg a háttérben.

Az értelemadás mindig a horizont fázisaira korlátozódik, amikor rögzített értelemként válik megragadhatóvá.<sup>58</sup> A rögzítés jelenét a keletkező világfázis adja, amelynek jelenét a háttérben meghúzódó hiányok lyuggatják át. Ennek következtében a fenoméntől elválaszthatatlan az ek-sztatikus jelleg<sup>59</sup>: mint jelen vetíti ki magát a horizontban, ahol értelemrögzítés által előlegezi és egyszersmind kíséri önmagát, és mint hiány veszik el a háttérben.<sup>60</sup>

#### e) az ontológiai szimulákrumok

Az ontológia szimulákrum Richir fenomenológiájában azt a látszatot fejezi ki, mely bizonyos értelemben elkerülhetetlen az eredeti fenomenalizáció folyamatában. A **Fenomenológiai Vizsgálódások** negyedik része fogalmazza meg az élmény nyelv-fenomének általi megragadásának tétele, ahol az utóbbiak a gondolkodásból erednek: „...la pansée y est aux prises avec son phénomène, c’est-à-dire avec son irréductible part de la phénoménalité, et même, de phénoménalité transcendante.”<sup>61</sup>

<sup>56</sup> *extrapolation*

<sup>57</sup> Richir szerint, a nyelv *logicitása* révén mindig valami rajta kívülit fenomenalizál. Vö. FTE., 328.o.

<sup>58</sup> Vö., Uo. 292.o.

<sup>59</sup> *valamibe való kivetítés*

<sup>60</sup> FTE., 289.o.

<sup>61</sup> RF., 47.o.

Az ébredő ész nyomására a gondolkodás önmagából származtatja fenomenjét, azaz önmagát idézi elő és önmagából indul ki. Azt a mozzanatot fejezi ki, ahol az értelemadás kísérletében próbál valamit meghatározni az élményfolyamban. A meghatározás általános formája a rögzítés, amely, mint láttuk, sohasem ér el egy végső és stabil állapotot. A gondolkodás a 'majdnem észlelés' eredeti ingadozásából ered és ebből fakadóan, a rögzítés és a mobilitás közös medrében alakul.

Az a priori gondolkodás önmagában véve meghatározatlan, azaz mint a nyelvi megragadás lehetősége fordul az élményfolyam felé. A meghatározás és az individuáció mindig a posteriori, mint a valamilyen módon történő felismerés és újfelfelismerés játéka. A folyamatnak van azonban egy visszavetítő hatása, amely a rögzítést tételezi tiszta kezdetként. A hatást a logológiai láncolatok váltják ki azzal, hogy kijelölt kezdetet 'törekednek' rögzíteni a fenomenalizáció folyamatában. A keletkezett látszat, fenomenológiailag, mint az a posteriori visszavetítése az a prioriba írható le.

Hogyan magyarázható meg a visszavetítésből eredő látszat? Richir szerint, maga a gondolkodás idézi elő, mely minden tapasztalatszerűen megragadott élmény állandó eleme. Azzal, hogy minden tapasztalat gondolkodást feltételez, az utóbbit szükségszerűvé teszi a élmények megragadásának folyamatában. A szükségszerűség két módon nyilvánul meg: egyfelől minden rögzítést a gondolkodás hajt végre, másfelől a gondolkodás rögzül, mint szükségszerű elem a tapasztalat kialakulásában. Következésképpen, a rögzítés az eredet pozíciójába kerül, ahonnan a priori meghatározhatja a keletkezés folyamatát. Ebből a 'szükségszerű transzcendentális illúzióból'<sup>62</sup> táplálkozik minden ontológiai szimulákrum.

Richir az eredet pozíciójába került szimulákrumok négy fajtáját különbözteti meg. Először, azzal, hogy a gondolkodás rögzíti önmagát, kimerevíti fenomenalitásának valamelyik vetületét, a rögzítést, vagy a mobilitást. Ebből származik a filozófia két rossz véglete: a teljes káosz és a teljeskörű meghatározás. Ha a gondolkodás a rögzítést merevíti ki, akkor létrejön egy kitüntetett közép, mint szilárd archimédeszi pont, mely köré az összes többi fenomén begöngyölődik és a logológiai láncolatok meghatározott rendjében kigöngyölődik. Ha pedig a gondolkodás a mobilitást rögzíti, akkor mindent átfog a kaotikus dezindividuáció: a fenomenalizáció mindig egy üres közepet feltételez, amelyből nem származhat meghatározható rend, és minden értelemrögzítés elvetél.

---

<sup>62</sup> Uo. 49.o.

Az ontológiai szimulákrumok második formája a szolipszizmus. A szolipszizmus abból indul ki, hogy a tapasztalatban a gondolkodás szükségszerűen a sajátyszerűségben nyilvánul meg, és az utóbbit vetíti vissza az eredet kitüntetett pozíciójába. Ennek a visszavetítésnek estek áldozatul Husserl és Heidegger. Husserl minden tapasztalatra úgy tekintet, mint a tudat által létrehozott konstitúcióra és ebből kifolyólag, minden élményt cogitációs meghatározásként kezelt. Heidegger szerint semmi se jelenhet meg úgy, hogy ne viselje egzisztenciális kivételenség jellegét; semmi sem közeledhet hozzám anélkül, hogy ne tartozna ipseitásomhoz, mint sorsszerű totalitás. Mindketten annak az illúzióknak estek áldozatul, mely szerint csupán sajátyszerűségem talál magára minden jelenségben. Ez tükröződik időfelfogásaik módjában is: az eredeti temporalitás a sajátyszerűség temporalitása, ahol minden fenomén időbeli konstitúciója a tapasztaló ipseitálásának epizódja. Tulajdonképpen megfosztották a fenomént eredeti anonimitásától, amelyre nem alkalmazható az enyém-tiéd szeparáció. Richir szemszögéből a szolipszizmus nem más mint az a törekvés, amely a tapasztalatot lényegszerűen nárciszi jelleggel ruházza fel.

A szimulákrumok harmadik formája az értelemrögzítés publikus jellege, amely révén megtanulom elsajátítani élményeimet. A szimulákrum a nyelv és a kultúra formájában lép kapcsolatba velem, és a 'Másik' eredeti pozícióját határozza meg. A *Másik* a szimbolikus intézményeket képviseli, amelyek a kulturálisan intézményesült formák révén tanítanak meg tapasztalni. Az intézményesült értelemrögzítések mint totalitárius gondolkodásformák lepleződnek le, ahol a kész és kézenfekvő sémák előállítják mindenki számára a szükséges gondolatokat. A szimbolikus intézmények a háttérből építkeznek és mindennek előtt hajlanak arra, hogy megmerevedjenek és kikövesedjenek. Minden kulturális és civilizációs hagyomány gépezetté válik, amely megakadályozza a gondolkodást, hogy az 'élő' tapasztalatból táplálkozzon, és kötelezi, hogy a kitaposott ösvényen haladjon. Ennek következtében, az intézményesült formák a szolipszizmus másik végletét idézik elő, amely minden újszerűséget és sajátyszerűséget 'megfojt', és eleve a 'bevált' életformákra konvertálja. A szimbolikus intézmények gyűjtőhelye a tapasztaló tudata, amely a nyelvi és szimbolikus értelmeket a priori elemekként rögzíti, és a rögzítés következtében, ismételten használja őket a élmények tapasztalatszerű megragadásában.<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> A második és a harmadik szimulákrum vonatkozásában, lásd bővebben MF. *Phénoménologie et simulacre ontologique* részét (67-91.o.)

Az ontológia szimulákrumok negyedik formája a számok egyetemes és semleges képződménye. Richir a gondolkodás szükségszerű illúziójából származtatja a számok szukcesszív sorát. Az ész nyomására, a gondolkodás pusztán önmagát rögzíti az értelemadás folyamatában, kiiktatva fenomenalitásának élményszerű eredetét. Ezzel, egyfelől mint tiszta gondolkodás ragadja meg önmagát, másfelől pedig az eredet pozíciójába vetíti vissza tiszta idealitását. A visszavetítés következtében, az a priori ideális struktúra transzcendentálissá válik, és minden érzéki tartalommal rendelkező értelemszerű meghatározás lehetőség-feltétele lesz.

Annak az illúzióknak következtében, mely a priori a gondolkodást mint önmagával azonos képződményt rögzíti, a gondolkodás önmaga tárgyává válik, és nem tartalmaz semmit, tiszta fenoménjén kívül. Ennek a folyamatnak válik objektivációjává a matematikai 1-es szám (az üres halmaz, melynek egyedüli eleme az üres halmaz), ahol az egy a 'mitikus' eredet a pozíciójába kerül.

Az egység rögzítése nem csupán az eredet, hanem a totalitás illúzióját is maga után vonja. Mint tiszta kezdet, meghatározza az ismétlést ritmusát és ennek alapján, minden szám az eredet ismétlésből jön létre. Ezért a számsor elkülöníthető egyedei, az egység szukcesszív szintéziséből jönnek létre. Az utóbbi egyenemű bármilyen más számmal és ebből kifolyólag, az elsődleges individuum kimutatható minden utólagosan individuált számszerű fenoménben.

A matematikailag meghatározott ontológiai látszat, egyértelműen felmutatható a kanti sematizmus-elméletben. A mennyiség kategóriából létrejövő transzcendentális időmeghatározások, a végtelen számsort alkotják meg. Amikor Kant a számot azonosítja mint a mennyiség sémáját, két rögzítést feltételez: egyfelől, hogy ez egyes szám az eredet, másfelől pedig, hogy van egy monoton ritmus, mely változatlan tempóval ismétli az eredeti rögzítést. Arra következtethetünk, hogy kanti sematizmus, egy logikailag rögzített sematizmus, amely absztrakt módon operáló sémákat használ.

Richir annyiban igazat ad Kantnak, hogy csak az 1-es szám segítségével áll módunkban az élményben individuumokat rögzíteni és csak a számok használatával ragadhatjuk meg őket a mennyiség és a minőség szempontjából, mely által pozitív tulajdonságokat 'mérjük'. Következésképpen a számsor minden mérhetőség előfeltétele, mivel egyaránt használható a homogén logológiai láncolatban, amikor a csillagokat számoljuk az égbolton, és heterogén láncolatokban, amikor e legkülönbözőbb elemeket együttesen kezeljük.

Az egyetemes és semleges matematikai sémákról a következőket írja: „comme si toute l’arithmétique, n’était autre chose que le fruit des jeux de la pensée avec ses illusions nécessaires, ce qui ne veut certes pas dire que la mathématique est fausse, mai au contraire qu’elle ne doit sa vérité qu’à la nécessité intrinsèque articulant les jeux de la pensée avec sa propre phénoménalité qui, n’étant ni de l’ordre de l’être (...) ni de l’ordre du néant (...), est irréductiblement transcendantale, c’est-à-dire au-delà de la distinction entre être et néant, entre vérité et fausseté, tout en comprenant ces deux pôles en elle.”<sup>64</sup>

f) a produktív fenomenológiai mező

A matematikával kapcsolatos fejtegetések részén világossá válik, hogy miért akarja Richir meghaladni az ontológiai szimulákrumokat. Az tulajdonképpeni probléma nem az, hogy hamisak lehetnek, hanem, hogy korlátozottak. Bizonyos habitualitásokat rögzítenek, melyek segítségével megismerjük a világot, és ezért szükségszerűek a tapasztalat folyamatában. Valójában nélkülük nem ismerhetnénk meg semmit. Azonban mindig van egy látszatszerűségük, amelynek bénító hatása akkor domborodik ki, amikor a habitualitást véglegesen rögzítettnek véljük. Ha csak az instituált sémákra hagyatkozunk, azt az illúziót tápláljuk, hogy a tapasztalatban nem létezik újszerűség; valójában a sémákat önmagukban működtetjük, és csírájában megfojtunk minden új értelemadást.

A fenomenológiai kutatásnak az eredethez, a kezdethez kell visszatérnie. Ezért szükséges magát a tudatot redukció alá helyezni, mivel a tudat az instituált értelmek gyűjtőhelye. Az eljárást Richir *hiperbolikus redukciónak* nevezi, és következtében az aszubjektív értelemadásból kell kiindulnunk.<sup>65</sup>

Aszubjektív módon csak az eredeti fenomenológiai mezőhöz viszonyulhatunk, ahol az ingadozó és egymásba átsapó metaforikus és metonimikus vonások közepette zajlik le a fenomenológiai mező *spontán és transzcendentális retorikája*.<sup>66</sup> A metonimikus és metaforikus vonások mint transzcendentális mátrix szelik át a fenomenológiai mezőt, és bármilyen logológiai láncolat kialakulásának előfeltételei.

Annak ellenére, hogy az eredeti sematizáció a fenomének kapcsolatának vég nélküli lehetőségeit hordozza, a logológiai láncolatok az értelemszerű rögzítés

---

<sup>64</sup> RF., 48.o.

<sup>65</sup> Vö. MF., 99.o.

<sup>66</sup> RF., 292.o.



következtében meghatározásokra törekednek. Ebből kifolyólag, a transzcendentális sematizmus<sup>67</sup> mint *meghatározatlan meghatározás*<sup>68</sup> lepleződik le, amelyben minden fenomén úgy jelenik meg reflexiónkban mint *potenciális meghatározhatóság* közvetlenül a fenomenalitás billegő síkjához viszonyítva.<sup>69</sup>

A potenciális meghatározhatóságot Richir abból vezeti le, hogy van a káoszban valami, ami bizonyos fajta transzcendentális *topo-genezist* konstituál, amelyet egyszersmind transzcendentális *kozmo-genezis* félének is elfogadhatunk.<sup>70</sup> Az eredeti ritmus játékában összefonódó láncolatok, ‘csomókat’ hoznak létre, amelyek távlatait a reminiscenciák és a premoníciók idézik elő. A ‘csomók’ szervezik kontinuussá a tapasztalati mezőt azzal, hogy a ritmusok kohéziójában a fenomének téridőbeliként inkarnálják.

A fenomének kohéziójának kontinuus folyamatában kristályosodik ki metaforaszerűen az új értelem, mely metonimikusan kivetődik az élmények bizonyos sorára. Az értelem keletkezése a tapasztalat elidegeníthetetlen poétikus jellegéről értesít. A *poézis* akkor mutatja meg magát a tapasztalatban, amikor valami újszerű harmónia domborodik ki világ-fázis és értelemadás között. A nyelvi jelentés elszakad az objektíven meghatározott egyértelműségtől, és a kreativitás szintjén értelmezi újra magát. Ehhez azonban a produktív kezdethez kell viszonyulnia, ahol a poétikus értelem feltalálja és újra kitalálja magát, a feltartozhatatlan és újrászületendő eredeti vadságban.

---

<sup>67</sup> fenomenológiai és nem kanti értelemben

<sup>68</sup> *indefinement déterminable*

<sup>69</sup> Vö. RF., 174.o.,

<sup>70</sup> Vö. Uo. 122.o.

### 3) a költői gondolkodás

Azáltal, hogy a produktív kezdethez viszonyulunk, vizsgálódásaink óhatatlanul paradoxonban ütköznek. A paradox jelleg abból adódik, hogy az elemzés a tapasztalatban megnyilvánuló eredetiségre irányult, amely azonban nem válhat az elméleti megközelítés ‘tárgyává’. Ha olyan szabályokat próbálnánk elkülöníteni, melyek minden értelemadásban érvényesülnének, megvonnánk az utóbbitól az újszerűség jellegét, és arra törekednénk, hogy bizonyos módon előreláthatóvá, vagy predikciószerűen megragadhatóvá tegyük.

Következésképpen, az értekezés célja nem az eredet rögzítése, hanem a kiapadhatatlan lehetőségekkel számoló gondolkodás jogaiban való visszaállítása volt. Miután a megfogalmazott jogigény elérte célját láthatjuk, hogy elméleti törekvéseink továbbá nem igazolhatóak, és ezért valamilyen váltás kell bekövetkezzen. A váltásból kifolyólag, vizsgálódásaink visszaúton haladnak, és azt a kérdést firtatják, hogy a filozófia történetében fogalmazódott-e meg olyan elmélet, amely a produktív eredetet feltételezte kiindulópontként?

#### A) az eredeti értelemadás az *Ítéleőrő kritikájában*<sup>71</sup>

Ha visszatekintünk a disszertáció gondolatmenetére, a kantianizmust mint talán a ‘legkonzervatívabb’ elméletet mutattuk be. A sematizmus elmélet következtében, Kant egy olyan gondolkodónak számít, aki egy alapjaiban meghatározott stabil struktúrát tár fel eredetként, amelyre az objektív megismerés épül. Erőfeszítései olyan filozófiai ‘reformot’ körvonalaznak, amely végérvényesen megalapozza a tudományt.

Az *IEK*-ban Kant a *miként a költők teszik* kifejezést használja.<sup>72</sup> Már eleve gyaníthatóvá válik, hogy a megszokotthoz képest, más utat fog bejárni. A feltevést az utolsó kritika bevezető része igazolja, ahol Kant az elme képességeit különíti el. Az egyik az értelem, amely a tapasztalat törvényszerűségét szervezi, a másik az ítéleőrő, amely a tapasztalatban adódó egyes eseteket sorolja be a fogalmak alá, és a harmadik az ész, amely a moralitást szervezi, ahol az ember mint autonóm lény a szabadság beteljesülését éri el.

---

<sup>71</sup>Immanuel Kant: *Az ítéleőrő kritikája*, ford. Papp Zoltán, Ictus, Szeged 1997. A továbbiakban a kanti műre az *IEK*. rövidítés által fogok utalni

<sup>72</sup>Uo. 192.o.

Az ítélőerő, a képzelőtehetség, az értelem és ész között közvetít. Betöltött szerepéből kifolyólag, az ítélőerőt valamilyen fajta elvként foghatjuk fel, amely részben a képzelőerő érzéki szintézisét az intellektuális képződményekre vonatkoztatja, részben pedig a két felső képesség között teremt kapcsolatot. Ebben az értelemben, egyfelől az egyedi eseteket sorolja be megfelelő módon az értelem fogalmai és az ész eszmái alá, másfelől pedig összeköti az elméleti értelmet a gyakorlati ésszel. Az utóbbi tevékenységnek köszönhetően, egymásra utalja a metafizika világának két elválasztott területét, az érzéki természetet és az érzékfeletti (erkölcs) világát.

Az összekapcsolás olyan törekvést feltételez, amelynek végső célja a totalitás eszméjével megragadni a dolgokat. Az ítélőerő az érzéki megjelenítésből kiindulva ezt a célt próbálja követni, amelynek egyik vonatkozása az, hogy az erkölcsi útjára vezesse rá a tapasztaló szubjektumot. Ennek köszönhetően az értelmi sémákat és az erkölcsi szimbólumokat egyaránt motiváló teljeskörű affinitás jön létre, mely révén a tapasztalat úgy alakul, *mintha* a természeti dolgok és események rendszeres összefüggésben állnának, és *mintha* a jelenségek összehangolásából az erkölcsiség állapotába való átmenés válna lehetségessé. Következésképpen, az ítélőerő tanában egy világosan megragadható irányzat bontakozik ki: a természeti rend elvezet a célszerűség tudatához, az utóbbi pedig lehetővé teszi a közvetítést természet és szabadság között.

A világosan megfogalmazható beállítódás ellenére, mégis számos nehézséggel szembesülünk. Az értelmi fogalmak közvetlenül az érzéki sokaságra vonatkoznak, és az empirikus megismerést teszik lehetővé, míg az ész eszmái nem használhatók objektív módon az empirikus megismerésben. Ebből kifolyólag, az ítélőerőnek át kell hidalnia a fogalmakban mélyen meghúzódó kettőséget. A megoldás csak úgy lehetséges, ha a transzcendentális ítélőerő képességében, - mely minden jelenséghez fogalmat talál -, különbséget teszünk azzal, hogy egyfelől az érzéki sokaságot adekvát módon rendeljük alá a kategóriáknak, másfelől pedig az előbbi megfelelően hangoljuk össze az érzékfeletti beállítódással. Ennek okából, Kant megkülönbözteti a *meghatározó* és a *reflektáló* ítélőerőt.

A meghatározó ítélőerő a szervesen rendezett fogalmi készleten belül működik. Ezt tükrözi a **TÉK**-ban meghatározott sematizmus, amely szabályszerűen rögzíti a fogalmakra vonatkozó képmásokat, és a megismerés racionális vetületét szervezi. Ebben a vonatkozásban, az ítélőerő azt a keresését fejezi ki, amely a meghatározott általánoshoz szubszumálja a különösként adódó egyedi esetet.

A reflektáló ítélőerő azonban azt a keresését fejezi ki, mely nem rendelkezik eleve adott fogalommal. Valami többletet keres a tapasztalatban és ezért számára csak a különös adott, amihez fogalmat kell keresnie.<sup>73</sup> Produktív tevékenységet kell végrehajtson, amely túllépi az objektív megismerés határát, és „csupán elvet ad a tapasztalati törvények szerinti előrehaladáshoz, lehetővé téve így a természet kutatását.”<sup>74</sup>

Az előrehaladás bizonyos *cél* kedvéért történik meg.<sup>75</sup> Általa olyan szubjektív alapokból kibontakozó törekvés lát napvilágot, amelynek értelmében mi magunk szervezzük, értelmezzük, és kezdeményezünk azzal, ami a tapasztalatban adódik, úgy, hogy mindent egy általános eszmében próbálunk összefoglalni. Kant az értelem-többlet kibontakozásának két módját különbözteti meg az *esztétikai* és *teleológiai* reflektáló ítélőerő kapcsán.

A teleológiai ítélőerő az okság kategóriájából indul ki, és a hangsúlyt a természeti-biológiai szférára helyezi. Az itt megmutatkozó célszerűséget heurisztikus elvként rögzíti, amely az értelem oksági kapcsolatait az élőlények szerves struktúrájához igazítja. Ebből kifolyólag, a természetben rejlő teljes körforgást feltételezhetünk, ahol minden okozat újra okká válik. Ezt szemlélteti a fa példája, amely egyaránt a nemzés okozata és oka azzal, hogy nemzi utódait, és a természeti folyamatokban nemének kontinuitását biztosítja.

Az esztétikai ítéletek olyan hangulatok előidézésében nyilvánulnak meg, amelyek az öröm és az örömtelenség skáláján működnek. A *szép* és a *fenséges* mozzanataiban azt a tetszést fejezik ki, mely által az érzékfelettlivel kerülünk viszonyba. A szépet pozitív öröm kíséri, amely valamifajta harmóniaként alakul meg a tapasztalat folyamatában. Ilyen a ‘kandallóban lobogó tűz látványa’, melyet a természet sajátos technikájának köszönhetően, általános tetszést vált ki. Amikor valamit szépnek ítélünk meg, a közös érzekre alapozunk és elvárjuk, hogy mindenki számára a közvetlen tetszést váltsa ki. A közös érzéken keresztül kerül az esztétikai összefüggésbe az etikaival azáltal, hogy a szép analógiában áll az erkölcsi jóval. Az analógia azt fejezi ki, hogy a szép az erkölcsi jó szimbóluma.

A széptől eltérően a fenséges negatív örömként jellemezhető, amelyet utólag a csodálat váltja fel. A rettenet és a szédület érzéséből származik, ahol „a természet (...) a

---

<sup>73</sup> Uo. 88.o.

<sup>74</sup> Uo. 25.o.

<sup>75</sup> A célt Kant a reflektáló ítélőerőnek tulajdonítja. Azt írja, hogy a természeti célszerűség „különös a

maga kaotikusságában, legvadabb, legszabálytalanabb rendezetlenségében és dúltságában kelti fel bennünk leginkább a fenséges eszméit, olyankor, amikor csak nagyságát és hatalmát engedi látni.”<sup>76</sup> A szép ellenében, amely a kontemplatív békeességből jön létre azáltal, ahol az öröm érzése harmóniában van a tárgy megjelenítésével, a fenséges feszültségből származik, mely az összhangot csak a látvány háttérében feltételezett érzékfeletiben találja meg.

Kant a fenségest mind a négy kategóriatípusnak megfelelteti a fenséges érzését. Bizonyára úgy gondolta, hogy a szabályszerűséget nem lehet a csupán objektíve megismerhető világra redukálni, hanem az erkölcsi attitűdökre is ki kell terjeszteni. A fenséges érzése éppen a kiterjesztést teszi lehetővé azzal, hogy a tárgyak megjelenítésében az inadekváció érzését viszi be.

A **TÉK.** a kategóriákat két fő csoportra osztotta fel, amelyek a matematikai (mennyiség és minőség) és a dinamikai-fizikai (kölsönviszony és modalitás) megközelítést teszik lehetővé. Amikor a fenségest vonatkoztatja a meghatározott fogalmi készletre, Kant a *meg nem felelés* érzését emeli ki.

A matematikai fenséges mennyiségileg és minőségileg különíthető el. A mennyiségi fenséges az összemérhetetlen nagyság gondolatából ered, amely valamit úgy tételez nagyságként, hogy „minden összehasonlításra túl nagy”.<sup>77</sup> Ha valami *összemérhetetlenül nagy*, akkor abszolút módon olyan, és hozzá viszonyítva minden más kicsi. A végtelen nagyság fogalma az ész produktuma<sup>78</sup>, mely arra ösztönzi a képzelőerőt, hogy megfelelő képmást alkosson meg<sup>79</sup>, de vállalkozása kudarcba fullad.<sup>80</sup> A fenséges érzése akkor hatalmasodik el, amikor „a képzelőerő eléri a maximumát, és miközben a maximum kibővítésére törekszik, visszaroskad önmagába, miáltal a nézőt felkavaró tetszés fogja el.”<sup>81</sup> A felkavaró érzést közvetlenül kreatív mozzanat kíséri, mely „felkelti a bennünk lévő érzéken túli képesség érzését.”<sup>82</sup> Annak

---

priori fogalom, melynek eredete egyedül a reflektáló ítélőerőben van.” Uo. 94.o.

<sup>76</sup> Uo. 164.o.

<sup>77</sup> Uo. 166.o.

<sup>78</sup> „eszünkben (megvan) viszont az igény az abszolút totalitásra mint egy reális eszmére” Uo.169.o.

<sup>79</sup> „a képzelőerőben megvan a törekvés a végtelenbe való előrehaladásra” Uo.169.o.

<sup>80</sup> Kant egy illusztratív példával szemlélteti a szituációt, ahol „a néző azt érzi, hogy képzelőereje nem megfelelő az egésznek az eszméjéhez, ahhoz, hogy az eszmét ábrázolja”.(Uo.171.o.) Ilyen érzéssel szembesülünk amikor az Egyiptomi Piramisokat vagy a Szent Péter Bazilikát próbáljuk leírni, ahol óhatatlanul a *sem túl közel-sem túl messze* látvány-dichotómia áldozatai leszünk. A *túl messze* perspektívája általános képet nyújt, a részleteket azonban homályosan jeleníti meg. A *túl közel* pedig, úgy vesz el a részletekben, hogy kép-telen az egészet megjeleníteni. Mindkét esetben az esztétikai hatás nem éri el célját, mert nem létezik adekvát nézőpont

<sup>81</sup> IEK., 171.o.

<sup>82</sup> Uo. 169.o.

ellenére, hogy a természetes megjelenítésből indultunk ki, az utóbbi csupán felkelti az érzést a természetfelettire. Ezért írja Kant, „hogy nem az objektum a fenséges, hanem a szellemi hangoltság.”<sup>83</sup>

A minőségi fenséges a taszítás-vonzás (vagy örömtelenség-öröm) egymást követő ellentétes érzéseiből származik. A taszítás, vagy az örömtelenség a természet dolgainak értékvesztéséből ered, amelyek túl kicsik az abszolút nagyhoz viszonyítva. A felismerés *megrázkódtatást* vált ki azáltal, hogy „minden esztétikai egybefogás (túl) kicsi”.<sup>84</sup> Mégis az örömtelenséget öröm követi, amikor felismerjük azt az intellektuális készletet, amely olyan egybefogásra buzdít, ami révén az abszolút egész eszméjéhez viszonyulhatunk. Ezért írja Kant, hogy „az ítélet, mely a legnagyobb érzéki képesség meg-nem-felelését tartalmazza, összhangban van az észeszmékkel.”<sup>85</sup>

Ha a matematikai fenséges a képzelőerőt a végső határáig feszítette és az ábrázolás sikertelenségéből származó ítéletként jön létre, a dinamikai fenséges a totalitásból eredő hatalom érzésével néz szembe. Kant szerint „a természet dinamikailag fenséges, ha az esztétikai ítéletben olyan hatalomként jelenítjük meg, amely nem képes hatalmasságként felettünk állni.”<sup>86</sup> A dinamikai fenséges érzése akkor jön létre, amikor a természet roppant erejével találjuk magunkat szemben, ahol a félelmet keltő megjelenítésekben, esztétikailag az ellenállás nagyságát tapasztaljuk. Kant szerint úgy tapasztalhatjuk meg a *félelmetest*, hogy „elgondoljuk azt az esetet, hogy ellent akarnánk állni neki, de minden ellenállás teljesen hiábavaló volna”.<sup>87</sup> Amikor orkánokkal, szökőárrakkal, vizesésekkel, földrengésekkel szembesülünk, azt tudatosítjuk, hogy ellenállási képességünk jelentéktelenek. Azonban nem ragadunk meg csupán a bénító félelem bűvkörében, hanem éppen ellenkezőleg, valami „feltételezi bennünk az erőt arra, hogy kicsiségnek tekintsük mindazt, ami iránt aggodalmas törődéssel viseltetünk: a javakat, az egészséget és az életet...”<sup>88</sup> Az erő az emberi szellem felsőbbrendű tudatából származik, amit Kant úgy fejez ki, hogy „az elme a maga számára érezhetővé tudja tenni mivoltánát saját, a természetnek is felette álló fenségességét.”<sup>89</sup> A fenséges érzése inkább a bátorságra, a helytállásra buzdít, az ember önbecsülését célozván meg. Ennek következtében, a fenséges érzése az emberi méltóság megőrzője, mert az utóbbi „nem a

---

<sup>83</sup> Uo.

<sup>84</sup> Uo. 180.o.

<sup>85</sup> Uo. 177.o.

<sup>86</sup> Uo. 180.o.

<sup>87</sup> Uo. 181.o.

<sup>88</sup> Uo. 182.o.

<sup>89</sup> Uo.

természeti dolgokban rejlik, hanem csak elménkben, amennyire képesek vagyunk tudatára ébredni önmagunk fölényének a bennünk lévő természettel és ezáltal a rajtunk kívüli természettel szemben is.”<sup>90</sup>

A fenséges érzésének köszönhető, hogy az emberi elme fogékonnyá válik az ész eszméi iránt. Olyan intellektuális erőfeszítés jön létre, amely arra készíti a képzelőerőt, „hogy a természetet az eszmék sémájaként kezelje.”<sup>91</sup> A séma nélkülözhetetlen velejárója a szabály. Ezek szerint, az *eszmék sémája* is valamilyen szabályt von maga után, amely az emberi kultúrában érvényesül: „...a természeti fenségesről alkotott ítélet kultúrát igényel.”<sup>92</sup> A kultúra tehát szabályt feltételez, de nem a pusztá konvenció értelmében, hanem elvárja minden egyéntől annak a diszpozíciónak a kialakulását, ahol létrejön az érdeklődés „a gyakorlati eszmék iránt, azaz a morális érzésre”.<sup>93</sup>

Kant az eszme sémáját a *szimbólummal* azonosítja. Különbséget tesz sematikus és szimbolikus ábrázolás között. Egy ábrázolás sematikus, ha az értelem által alkotott fogalomhoz megadatik a rá vonatkozó a priori szemlélet. A szimbolikus ábrázolás analóg módon jár el abban az értelemben, hogy az ítéelőre szemléletet társít az ész alkotta fogalomhoz, azonban csak a fogalom által feltételezett szabályt követi és eltekint a szemléleti tartalomtól. Arra következtethetünk, hogy a szimbólumok közvetett módon keletkeznek, mert az értelem sémáiban gyökereznek, de megváltoztatják a fogalom jelentését. A szemlélt tárgyat az ész fogalmai alá rendelik, és vele „talán soha semmilyen szemlélet nem korrespondálhat közvetlenül.”<sup>94</sup> Ezért, Istent csak szimbolikusan lehet ábrázolni.

Az érzéki régiótól való döntő eltávolodást, a morálisan felfogott fenséges valósítja meg. A *feltétlenül jó* ott keletkezik, ahol „a szubjektum erői meghatározhatók egy feltétlenül kényszerítő törvény megjelenítése által”.<sup>95</sup> A morális érzést Kant *állapotmódosulásként* határozza meg. A módosulás annak a tapasztaló szubjektumnak a története, amelyik az érzékiség akadályába ütközve, az akadályok leküzdésére törekszik. A tulajdonképpeni moralitás akkor következik be, amikor „érvényre juttatjuk a természeti befolyásoktól való függetlenségünket.”<sup>96</sup> A függetlenség egynemű a szabadsággal, és minden moralitás előfeltétele.

---

<sup>90</sup> Uo. 185.o.

<sup>91</sup> Uo. 186.o.

<sup>92</sup> Uo.

<sup>93</sup> Uo.

<sup>94</sup> Uo. 284.o.

<sup>95</sup> Uo. 188.o.

<sup>96</sup> Uo. 191.o.

Összegezve az eddigi fejtegetéseinket, az ítélőerő alapvető funkciója az, hogy a szemléletben adódó sokaságot fogalomra hozza. Ha sematikus módon jár el az értelmi fogalmak használatának feltételeit határozza meg. Ezáltal, az objektív észlelés szabályait rögzíti, de nem szabadon cselekedik, mert a tudat afficiálásának módjától függ. A függetlenség akkor nyilvánul meg, amikor eleve adott fogalom hiányában célszerűséget tételez a tárgyakkal kapcsolatban. Ezt a célszerűséget tükrözik az esztétikai ítéletek, ahol az elme megmarad szabad aktivitásában, és a metaforák szövödményében adja meg a felkínálkozó látvány hangulatát. Ilyen az amikor úgy határozzuk meg az óceánt, mint ‘nyugalmában tiszta, ég által határolt víztükör’, vagy ‘háborgásával fenyegető mélység’.

Ha elemzésünk csupán az esztétikai ítéletekre szorítkozik, akkor arra következtethetünk, hogy a produktív szabadság az alkotói aktussal hozható össze. Mivel elvonatkoztatunk a moralitástól mint cél, az ami esztétikailag kifejezésre jut célszerűségként határozható meg. Az esztétikai élmények önmagukban nem egy eleve meghatározott célra irányulnak, hanem azt a célszerűséget mutatják fel, ahol a reflektáló ítélőerő egy bizonyos hangoltság számára próbál találni egy megfelelő kifejezést. Ezért jellemzi Kant paradox módon az esztétikai ítéletet, mint *cél nélküli célszerűség*.

A művészi alkotás olyan tevékenységet feltételez, amely igazolását nem a tárgy megjelenítéséből, hanem a megjelenítés módjából meríti. Ebből az okból, a művészeti szépség nem korlátozódik sem a megismerésre, sem a ‘konvencionálisan’ elfogadott szép dolgokra, hiszen művészetileg szép (értékes) az is lehet, amit a természet rúttnak állít elő.

Kinek tulajdonítható az alkotói aktus? Kant válasza lefegyverzően egyszerű: *a zseninek*. Ő az eredendően megmutakozó tehetség. Nem utánoz és nem követ szabályokat, hiszen ő hozza létre az utóbbiakat, amelyek etalonként szolgálnak a követők és az utánzók számára. Cselekedete nem az objektíve tapasztalandó természetre vonatkozik, hanem a „a szubjektumbeli természetnek kell a szabályt adnia”<sup>97</sup>. Az alkotói aktusból származó szabály nem törvény, mert, ha törvényként rögzülne, magát az alkotói aktust szüntetné meg. Szigorú értelemben, törvényszerűsége egy bizonyos belátást jellemző szabályokból vezethető le. Ezért mondhatjuk a műalkotásról, hogy *törvény nélküli törvényszerűség*, és arra a folyamatra gondolunk, ahol az emberi

---

<sup>97</sup> Uo. 234.o.



zsenialitásnak köszönhetően, a szabályok folyamatosan megalkotják önmagukat a végső sorban kifürkészhetetlen eredetből.

A szabályalkotás tehetsége lényegesen módosítja a sematizmus problémáját. Lehetségessé válik az értelemadás azon megnyilvánulása, amely „egy fogalomhoz sok minden megnevezhetetlent készletet hozzággondolunk, aminek az érzése a megismerőképességeket elevenné teszi.”<sup>98</sup> Ebből kifolyólag, az ítélőerő fogalom nélkül sematizál, ami megszabadítja a regulatív korlátoktól. A szabad kifejezés problémája a költői gondolkodásmóddal azonosul, amely megéreztetti az elmével „azt a szabad, öntevékeny és a természeti meghatározottságtól független képességét, hogy a természetet, mint jelenséget, olyan látványok szerint szemlélje és ítélje meg, amilyeneket a természet nem kínál önmagától sem az érzék, sem az értelem számára a tapasztalatban, s hogy ily módon e látványokat az (...) érzékin-túli sémáiként használja.”<sup>99</sup>

A zseni találja meg a költői eszmének megfelelő kifejezést. Olyan fogalmi egyesítést hajt végre, amelyet nem lehet kikövetkeztetni a meglévő elvekből és szabályokból. Tehetsége a művészetekben, és nem a tudományokban bontakozik ki. Szabadon alkot, azt a szubjektív természetében gyökerező célszerűséget fejezi ki, amely a képzelőerő, értelem és ész összhangjából adódik.

## **B) a reflektáló ítélőerő fenomenológiai rekonstrukciója**

Minden bizonnyal az *IEK*. nagy hatással volt Richir gondolatvilágára. A belga fenomenológus minden jelentős írásában valamilyen formában megjelenik a kései kanti mű: vagy külön fejezetet tulajdonít neki, vagy folyamatosan utal az ítélőerő tanára.

Richir úgy értelmezi a harmadik kritikát, mint Kant legmélyebb fenomenológiai jellegű elemzését. A sematizmus-elmélethez viszonyítva, változást jelent az a gondolat, hogy az értelemadás minden értelemrögzítés előfeltétele lehet. Fordulat jön létre azzal, ha a reflektáló ítélőerőre mint eredetre tekintünk, mert a fogalomalkotás szükségszerűen megelőzi a fogalomalkalmazást. Másképpen fogalmazva ahhoz, hogy az ítélőerő meghatározó módon járjon el, már ‘kész’ és kialakult fogalmakat kell birtokolnia.

Ebben a vonatkozásban írja Richir, hogy „...a képzelőerő szabad fogalom nélküli sematizálását (és ennek fogalom nélküli reflexióját) kell alapvetőbbnek (...)

---

<sup>98</sup> Uo. 243.o.

<sup>99</sup> Uo. 255.o.

tekintenünk.”<sup>100</sup> A *fogalom nélküli sematizálás* arra utal, hogy az érzékelésben valamilyen illeszkedés jön létre, amely alapján valami fogalomszerűen megragadhatóvá válik. Richir fenomenológiája alapján, módunkban áll megállapítani, hogy ebben az összefüggésben használt sematizmus kifejezés, azt az érzékelésben létrejövő kohéziós egységet feltételezi, amely a nyelvi értelemadás előfeltétele. A kohéziós egység nyomására próbál a reflektáló ítélőerő fogalmat találni ahhoz, hogy értelemszerűen megragadhatóvá tegye a kialakuló élmények sorát. Richir úgy interpretálja a reflektáló ítélőerő közreműködése révén történő értelemadást, mint élmény és gondolkodás összefonódásából keletkező khiazmust: „...nous désignerons par schématisation transcendantale la phénoménalisation, ou pansée (entendement) et sensibilité (imagination) sont indiscernable, où donc l'imagination pense et la pansée imagine, où, par suite, la pansée se trouve prise dans la phénoménalité du phénomène ainsi constitué.”<sup>101</sup>

A fogalom nélküli sematizálás az ítélőerőt a fenomenológiai eredetre vonatkoztatja. Az esztétikai ítéletekben megnyilvánuló szép-fenséges páros, Richir értelmezésében, a fenomenológiai mezőben történő individuáció-dezindividuáció, kontinuum-diszkontinuum mozzanatokra utal. A szép a kikristályosodott értelem mozzanata „...amely csak akkor szerez örömet és akkor gyönyörködtet, amikor a fenomének (...) során létrejön valamiféle értelmi egység.”<sup>102</sup> Olyan egyensúly alakul ki, ahol „a fogalom formája és az imaginatív séma bevégezhetetlenül tükröződnek egymásban...”<sup>103</sup>

A szép ellenében, a fenséges az egyensúlyt felborítja, és mint diszsonáns mozzanat megtöri a szép által reflektált harmóniát. Általa lepleződik le az értelemadás látszatszerűsége, és hogy valami mindig előidézheti a rögzített értelmek (nyelv-fenomének) bukását.<sup>104</sup> A fenséges érzésében, az eredet vadságában és korlátlanágában jelenik meg, amely kiapadhatatlan lehetőségei szüntelenül szétfeszítik a rögzített értelmeket. Mint a prezenciában meghúzódó hiány<sup>105</sup>, amely a „lakatlan és lakhatatlan,

<sup>100</sup>Marc Richir: *A fenomenológiai mozzanat az Ítélőerő kritikájában*, 71.o. A cikk megjelent az Enigma folyóiratban 1995/1, 70-85.o. Ullmann Tamás és Szabó Zsigmond fordításában.

<sup>101</sup>FTE., 20.o.

<sup>102</sup> Richir: *A fenomenológiai mozzanat*, 76.o.

<sup>103</sup> Uo.

<sup>104</sup> FIS 100.o.

<sup>105</sup> Uo.

vad és barbár, elhagyatott és elhagyott”<sup>106</sup> háttérre vonatkozik, amelyet az ember sohasem tud teljesen birtokába venni.

A szép és a fenséges ellentétes dinamikájában keletkező esztétikai ítéletekből arra következtethetünk, hogy a tapasztalat *nem juthat nyugvópontra egy stabil fenomenális egységben*.<sup>107</sup> Ez a belátás oldja fel a ‘cél nélküli célszerűség’ kifejezés paradox jellegét. A tapasztalat nem tart egy meghatározott cél felé, a szép azonban a benne keletkező célszerűséget fejezi ki, amely az értelemadásban teljesül be. A célszerűség dinamizmus, mozgás, mely révén az értelemadás kivezető útra talál az eredetből. Ebből kifolyólag, a szép nem fogalom, hanem maga az értelemadás története, amely „folyamatosságát és összefüggéseit azáltal nyeri el, hogy állandóan kiszabadul a kulturális modellek szimbolikus rögzítettségéből, és újra és újra fölforgatja az akadémizmus és a jó ízlés intékcíóit: ekképpen válik további újrakódolások meghatározatlan alapanyagává.”<sup>108</sup>

A fenséges érzéséből származik annak a tudata, hogy minden fogalmi meghatározás illúziószerű rögzítés. Utolsó sorban, a világ mostoha tere marad minden megszelídítési kísérletnek, ahol minden értelemrögzítés zátonyra futhat. A fenséges érzése egyszersmind a végesség tudatát is jelenti, amikor a tapasztalatban a *halál* tudatával szembesülünk. A halál egyfelől a *vég titka*, a nem-fenomenális dimenziója, amely fenyegető ürességével a világban való otthontalanságunkra ébreszt rá. Másfelől pedig, a halál az *eredet titka*, ahol a keletkezés előtti világot sejtjük meg.

A tapasztalat arra tesz kísérletet, hogy a mindent beborító kifürkészhetetlen kezdet és vég<sup>109</sup> idegenszerűségében, valahogyan ‘megszelídítse’ a számára felkínálkozó mostoha világot. A kísérlet a szimbolikus dimenzióban jár sikerrel, ahol a tapasztalónak módjában áll önmagát és az értelemadást rögzíteni. Ebből kifolyólag, a világ, amelyben napjainkat éljük mint szimbolikus értelemhorizont nyílik meg, és mindig egy szimbolikus teleológiát feltételez.<sup>110</sup> A kifürkészhetetlen kezdetből táplálkozó értelemadás pedig, az értelemrögzítés teleológiájának végtelen és sohasem önmagára záruló horizontját hozza létre. Ezért, mint záró következtetés, Richir következőket írja: „a meghatározatlan végbe, *telosz*-ba előrevetülő, örökké rejtőzködő

---

<sup>106</sup> Richir: *A fenomenológiai mozzanat*, 79.o

<sup>107</sup> Uo. 78.o.

<sup>108</sup> Uo. 75.o.

<sup>109</sup> transzcendentális múlt és jövő

<sup>110</sup> FIS., 117.o.

kezdet, a magamban és másokban önmagát fürkésző és szimbolikusan 'egyénítő' értelem (...) az, ami kultúránk szimbolikus intézményét lehetővé teszi.”<sup>111</sup>

A fenomenológiai rekonstrukció azt mutatja meg, hogy Kant is ezen az úton haladt egy bizonyos pontig. Az eltávolodás a moralitás problémájával következik be, amely felmutatja a kanti gondolkodás XIX. századi jellegét. Richir azzal érvel, hogy a fenséges kapcsán Kant mégis, egy meghatározott eredetet feltételez, ahol az én a szimbolikus intézménnyel kapcsolódik össze. A fenséges önmagában meghatározatlan fogalom, amely a Másik (szimbolikus intézmény) számára nyitja meg az utat: a fenségessé a természetben tapasztaljuk, de csak annyiban tulajdonítjuk a természetnek, amennyiben az ember a szimbolikus intézményt ismeri fel benne.<sup>112</sup> Az utóbbi nem más mint *Isten*, aki szimbolikusan artikulálja a tapasztalati mezőt.

A moralitás révén bekövetkező állapotmódosulás, Istenben ismeri fel meghatározottságát. Kant az eredeti fenomenológiai szabadságot a szimbolikus szabadsággal azonosítja, amely révén Isten (erkölcsi) Törvényt rögzít, ahol értelmet ad és szabályozza az emberi gyakorlatot. A rögzítés ontológiai funkciót tölt be azzal, hogy a világ szimbolikusan strukturált egésszé válik. Ebből következtethetünk arra az ontológiai szmúlákumra, amely a kanti koncepció mélységeiben húzódik meg: a világ és az ember démiurgoszi fabrikálásának eszméje.

---

<sup>111</sup> Richir: *A fenomenológiai mozzanat*, 85.o.

<sup>112</sup> FIS., 115.o.

## V. Egy lehetséges konklúzió körvonalazása

Az értekezés gondolatmenete értelemdadás és értelemrögzítés elméleti megalapozását, és annak elkerülhetetlen nehézségeit próbálta bemutatni. Nem állt szándékában, hogy valamilyen konkrét problémát megoldjon, vagy hogy valamilyen elméleti szerkezet szemszögéből a jövő számára ‘feladatszerű’ célokat határozzon meg. A filozófia történetében annyiszor megjátszották már *az alapok fel vannak tárva, és a továbbiakban csak a részleteket maradnak kidolgozásra* változatot - és a fenomenológia sem tett kivételt -, hogy indokolt némi fenntartásokkal viszonyulni az ilyen jellegű megközelítéshez. Fenntartásaimnak, talán Richir filozófiájának értékelése ad a legjobban hangot. Újszerű fenomenológiájának legfontosabb üzenetének tartom, hogy elméleti konstrukcióinkra mindig az öncsalás árnya vetülhet, és ha dogmatikusan és mereven kitartunk mellettük, hatalmas útvesszőknek számítanak. Azért tekintek Richirre úgy, mint egy utolsó kikötőre, amelyen túl ismeretlen és csaló vizek vannak. Ha ezekre a vizekre bocsátjuk hajóinkat, akkor valamilyen józan attitűd kell vezéreljen bennünket, amely egyfelől ‘bevált’ ismereteinkhez köt minket, másfelől pedig, azt sugallja, hogy ismereteink - ha nem is hibásak - hiányosak, mert mindig adódhatnak olyan situációk, melyek azok átértelmezésére és kibővítésére kényszerítenek.

Richir érdemének tartom annak az elvnek a fenomenológiai megalapozását, hogy *a tapasztalat sohasem beteljesült folyamat*. Az elv azt a gondolatot fogalmazza meg, hogy rögzített értelem és új értelem kölcsönösen egymásra vannak utalva. Ha nem áll módunkban új értelmeket tulajdonítani élményeinknek, akkor az értelemrögzítés története véget ér. Másfelől, az új értelem csak a rögzített értelmelek feltételezésével bontakozhat ki: vagy mint megszabadulás az intéció fojtó hatásától, vagy mint valamilyen szükségszerű illúzióban létrejövő értelem-többlet.

Az utóbbi a matematikai elemekre utal, melyek nélkülözhetetlenek a tudomány számára. A számok a gondolkodás illúziójából erednek, de nélkülük nem lehetséges semmilyen objektív meghatározás. Ezért mondja Richir, hogy: „la pansée mathématique serait alors cette discipline particulière de l’esprit humaine à la poursuite de l’ombre de son phénomène (...): créateur de la perspective qu’il trouve du même coup en lui son schème transcendantal et l’illusion de celui-ci dans la relation abstraite.”<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> RF., 104.o.

Az absztrakt-matematikai perspektívát pedig a következőképpen írja le: „...la *mathesis*, dans sa dimension transcendante, était un sorte de musique sans sons, ou de musique universelle se traduisant abstraitement par de signes (...), de paraître mettre fin au mouvement des rythmes, de s’immobiliser en structure intemporelle.”<sup>2</sup>

Ha visszatekintünk a disszertáció gondolatmenetére azt látjuk, hogy Kanttal kezdődött és vele ért véget. Az merülhet fel bennünk, hogy a megtett út, inkább egy hatalmas csúcs megkerülésére hasonlít. A kanti problémából kiindulva, a filozófiatörténet több korszakán haladtunk át, a gondolatmenet befolyásos és eredeti koncepciókra vezetett rá. Állandóan úgy tűnt, hogy előrehaladunk, míg végre elvált, hogy valójában egy nagy kört írtunk le.

A következtetés félrevezető lehet, mert mégis annak a káprázatnak esünk áldoztatává, amely mélyen megosztotta a kanti gondolatvilágot. Annak ellenére, hogy filozófiájában kimutatható az értelemrögzítést és az értelemalakulást megalapozó elmélet, Kant mégis lényegszerűen szétválasztja őket. Úgy gondolom, azért tette meg, mert a tudományt és a művészetet külön diszciplínáknak kezelte, és semmi közöset nem látott a tudós és a költő gondolkodásmódjában. A tudomány esetében a zseni maga a természet, amely végérvényesen és egyetemesen rögzíti azokat a szabályokat, melyek szüntelenül és változatlanul ismétlődnek.

Kant eltekintett attól, hogy a tudomány is folyamatosan módosul, hogy történetében ‘forradalmakkal’ számolunk. Valószínűleg annyira megbabonázta korának matematikája és fizikája, hogy a fejlődés végső stádiumát látta benne. Előítélete hatást azonban filozófiája érezte meg leginkább: azzal, hogy az apodiktikusnak vélt tudomány alapjait próbálta feltárni, valójában a filozófiát a tudomány képére akarta mintázni.

Pedig, a reflektáló ítélőerő bevezetésével, könnyen észrevehette volna, hogy a tudósban egy költő van elrejtve. A tudós nem igazságokat felhalmozó intézmény, mely mechanikusan reprodukálja azokat. A tudós mindig egy problémára keresi a választ, és új ötletek bevetésével próbálja azokat megoldani. Ebben az értelemben lényegesen hasonlít a költőre, csak a módszere és a kifejezés módja más. Ugyanazon elidegeníthetetlen költői jelleg felmutatható az ‘életvilág’ minden megnyilvánulásában, amikor ötletességgel és eredeti megoldásokkal szembesülünk.

---

<sup>2</sup> Uo.

Lehet, hogy Kant számára megalapozatlan lenne a kopernikuszi fordulatot a költészettel összehozni. Pedig valamikor egy költő azt írta: *amikor a faleveleken kívüli idő összé vált...*

## Bibliográfia

### Kant művei

- A tiszta ész kritikája*, (ford. Kiss J.), Ictus, Szeged, 1995  
*Az ítélőerő kritikája*, (ford. Papp Z.), Ictus, Szeged, 1997  
*Történetfilozófiai Írások*, (szerk. Hévízi O. és Kardos A.), Ictus, Szeged 1997  
*Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*,  
(ford. John É. és Tengelyi L.), Atlantisz, Budapest 1999  
*Oeuvres complètes*, (szerk. F. Alquié), Gallimard, Paris, 1980  
*Critica rațiunii pure*, (ford. N.Bagdasar), IRI, Bukarest, 1994

### Husserl művei

- Recherches logiques*, (ford. H. Élie, A.L. Kelkel és R.Schérer), PUF, Paris (1-2) 1959  
és (3-6) 1961  
*Előadások az időről*, (ford. Sajó S. és Ullmann T.), Atlantisz, Budapest, 2002  
*A filozófia mint szigorú tudomány*, (ford. Baránszky J. L.), Kossuth, Bp 1993  
*Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*,  
(ford. H. Dussort), PUF, Paris 1965  
*Idées directrice pour une phénoménologie*, (ford. P. Ricoeur), Gallimard, Paris 1958  
*Erfahrung und urteil (expérience et jugement)*, (ford. D.Souche-Dagues), PUF, Paris  
1970  
*De la synthèse passive*, (ford. B. Bégout és J. Kessler), Millon, Grenoble 1998  
*Az európai tudományok válsága*, (ford. Berényi G. és Ullmann T.), Atlantisz, Budapest  
1998.  
*Karteziánus elmékedések*, (ford. Mezei B.), Atlantisz, Budapest 2000  
*Philosophie première*, (ford. A. L. Kelkel), PUF, Paris 1972



## Richir művei

*Au-déla du renversement copernicien. La question de la phénoménologie et de son fondement*, M. Nijhoff Hague, 1976

*Le Rien et son apparence. Fondements pour la phénoménologie*, Ousia, Bruxelles, 1979

*Recherches phénoménologiques*, Ousia, Bruxelles 1981 (1-2), 1983 (3-5)

*Phénomènes, êtres et temps: ontologie et phénoménologie*, Millon, Grenoble 1987

*Phénoménologie et institution symbolique*, Millon, Grenoble 1988

*Méditations phénoménologiques*, Millon, Grenoble 1992

*Le corps*, Hatier, Paris, 1993

*La crise du sens et la phénoménologie*, Million, Grenoble, 1990

*A fenomenológiai mozzanat az Ítéleőrő kritikájában*, (ford. Szabó Zs. és Ullmann T.), Enigma 1995/1, 70-85.o.

*A fenséges tapasztalata*, (ford. Szabó Zs. és Lőrinszky I.), Enigma 1995/1, 66-69.o.

*Ami az álomban érzékelhető*, (ford. Kiss Á.), Enigma 1996/2, 110-122.o.

## Egyéb irodalom

Allison H.E.: *Kant's concept of the transcendental object*, Kant Studien 1968, 165-186.o.

Allison H.E.: *Kant's transcendental idealism*, Yale University Press, London 1983

Barsotti Bernard, *Qu'est -ce que l'affinité transcendente?*, Philosophie 1999, 31-54.o.

Barsotti Bernard: *Synthèse passive et affinité chez Husserl*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1993/3, 379-400.o.

Bégout Brouce: *L'héritage ambigu: Kant, Husserl et la question de la synthèse passive*, Recherches Husserlienne 2000, 31-67.o.

Belaval Yvon, *Libre remarques sur le schématisme transcendantal*, Kant Studien 1999, 27-41.o.

Bennett Jonathan, *Kant's analytic*, Cambridge University Press, Cambridge 1966

Berkeley George, *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről*, (ford. Fehér M. I.), Gondolat, Budapest 1985

Bernet Rudolf: *Deux interprétation de la vulnérabilité de la peau (Husserl et Levinas)*, Revue philosophique de Louvain 1997, 437-456.o.

- Chiurazzi Gaetano, *Schématisme et Modalité: la doctrine kantienne du schématisme comme thématization de la dimension analogico-expérimentale de la connaissance*, Kant Studien, 2000, 147-164.o.
- Ciomoş Virgil: *Timp şi eternitate*, Paideia, Bucureşti, 1999
- Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, PUF, Paris 1968
- Deleuze Gilles, *Hume és Kant*, (ford. Ullmann T) Osiris, Budapest 1998
- Deleuze Gilles, *Logiques du sens*, Minuit, Paris 1969
- Descartes René, *A filozófia alapelvei*, ( ford. Dékány A.) Osiris, Budapest 1996
- Descartes René, *Értekezés a módszerről*, (ford. Szemere S.), Ikon, Budapest 1992
- Drummond John J., *Husserlian intentionality and non-foundational realism (noema and object)*, Kluwer Academics Publishers, Dordrecht 1990
- Dummett Michael, *The origins of analytical philosophy*, Lingua e stille, Saggi 1988, I.rész 3-50.o., és II. rész 171-210.o.
- Eco Umberto: *Kant şi ornitorincul*, (ford. Mincu S.) Pontica, Constanţa 2002
- Føllesdal Dagfinn, *Husserl's notion of noema*, The Journal of Philosophy 1969
- Granel Gérard, *Le sens du temps et de la perception chez Edmund Husserl*, Gallimard, Paris 1968
- Grayling A.C., *Wittgenstein*, (ford. Stefanov G.), Humanitas, Bukarest 1996
- Heidegger Martin, *A fenomenológia alapproblémái*, (ford. Demkó S.) Osiris, Budapest 2001
- Heidegger Martin, *Kant és a metafizika problémája*, (ford. Ábrahám Z. és Mennyes Cs.) Osiris, Budapest 2000
- Heidegger Martin, *Lét és idő*, (ford. ) Gondolat, Budapest 1990
- Held Klaus, *Lebendige Gegenwart*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966
- Hume David, *Enquête sur l'entendement humain*, (ford. A. Leroy), Flammarion, Paris 1983.
- Kelemen János: *A nyelvfilozófia rövid története*, Áron, Budapest 2000
- Kelemen János-Farkas Katalin, *Nyelvfilozófia*, Áron, Budapest 2002
- Locke John, *An essay concerning human understanding*, Wordsworth, Hertfordshire 1998
- Lohmar Dieter, *Husserl's type and Kant's schemata*, in *The new Husserl*, Indiana University Press, Indianapolis 2003, 93-124.o.

- Lohmar Dieter, *La genèse du jugement antéprédicatif dans les Recherches Logiques et dans l'Expérience et Jugement*, in. *Phénoménologie et Logique*, Presses É.N.S., Paris 1966, 217-238.o.
- Longuenesse Béatrice: *Kant and the capacity to judge: sensibility and discursivity in the transcendental analytic of the Critique of Pur Reason*, Princeton University Press, Princeton 1998
- Longuenesse Béatrice: *Kant et le pouvoir de juger: sensibilité et discoursivité dans l'Analytique transcendantale de la Critique de la Raison Pure*, PUF, Paris 1993
- Longuenesse Béatrice: *The transcendental ideal and the unity of the Critical System*, proceedings of the 8. International Kant Congress 1995, 521-537.o.
- M. Merleau-Ponty: *La visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964
- M. Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945
- M. Merleau-Ponty: *A nyelv fenomenológiájáról*, in. *A filozófia discsérete*, Európa, Budapest 2005, 81-109.o.
- Mennyes Csaba, *Az észlelés és az időtudat Husserl 1905-ös előadásai alapján*, Gond 2000, 23-39.o.
- Mohanty N. Jitendra: *Kant and Husserl*, Husserl Studies 1996, 19-30.o.
- Moreau Joseph, *De l'ambiguïté transcendantale*, Kant Studien 1972, 1-17.o.
- Moreau Joseph, *Intuition et apprehension*, Kant Studien 1972, 283-298.o.
- Moreau Joseph, *Le temps, la succession et le sens interne*, Kant Studien 1974, 184-200.o
- Smith David Woodruff & McIntyre Roland: *Husserl and intentionality (a study of mind, meaning, and language)*, Reidel Publishing Company, Dordrecht 1982
- Strawson Peter, *Az érzékelés és a jelentés határai*, (ford. Orosz I.) Osiris, Budapest 2000
- Szabó Zsigmond, *A keletkezés ontológiája*, L'Harmattan, Budapest 2005
- Szegedi Nóra, *A magában való és a transzcendentális tárgy fenomenológiája*, doktori disszertáció, Budapest 2004
- Tengelyi László, *Élettörténet és sorseseemény*, Atlantisz, Budapest 1998
- Tengelyi László, *Idő és ösbenyomás, in Descartes, Kant, Husserl, Heidegger (tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére)*, Atlantisz, Budapest 2002
- Tengelyi László, *Kant*, Áron, Budapest 1995
- Tengelyi László, *Marc Richir*, in. *Introduction à la phénoménologie contemporaine*, Ellipses, Paris 2006, 97-110.o.

Wittgenstein Ludwig, *Filozófiai vizsgálódások*, (ford. Nuemer K.) Atlantisz, Budapest  
1998

Kiadatlan tanulmányok

Tengelyi László, *Sense se faisant chez Marc Richir*

Ullmann Tamás, *Fogalom nélküli sematizálás*

Ullmann Tamás, *Jelentés és interszubjektivitás a fenomenológiában*